列维-斯特劳斯文集 11

猞猁的故事

HISTOIRE DE LYNX

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯／著
Claude Lévi-Strauss

中国人民大学出版社



列维-斯特劳斯文集

11 猞猁的故事

HISTOIRE DE LYNX

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯/著
Claude Lévi-Strauss
庄晨燕 刘存孝/译

中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

猞猁的故事/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；庄晨燕，刘存孝译．
北京：中国人民大学出版社，2006
（列维-斯特劳斯文集；11）
ISBN 7-300-06997-5

Ⅰ．猞…
Ⅱ．①克…②庄…③刘…
Ⅲ．结构主义（哲学）-研究
Ⅳ．B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 156527 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助
列维-斯特劳斯文集 ⑪
猞猁的故事
［法］克洛德·列维-斯特劳斯 著
庄晨燕 刘存孝 译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511239（出版部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http：//www. crup. com. cn		
	http：//www. ttrnet. com（人大教研网）		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
开　　本	890×1240 毫米 1/32	**版　　次**	2006 年 1 月第 1 版
印　　张	10 插页 5	**印　　次**	2006 年 1 月第 1 次印刷
字　　数	213 000	**定　　价**	35.00 元（精装）
			20.00 元（平装）

总　序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学家，50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主

义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予"结构人类学"学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的"结构人类学"涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20 世纪 60 年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争

议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选

用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推

崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思

想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的"范畴"（类别）概念发展出了自己的"结构"概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的"中国文化中的记号概念"条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的"结构化"运作特征（特别是"二元对立"原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统"文史哲艺"的"文本制作"中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者

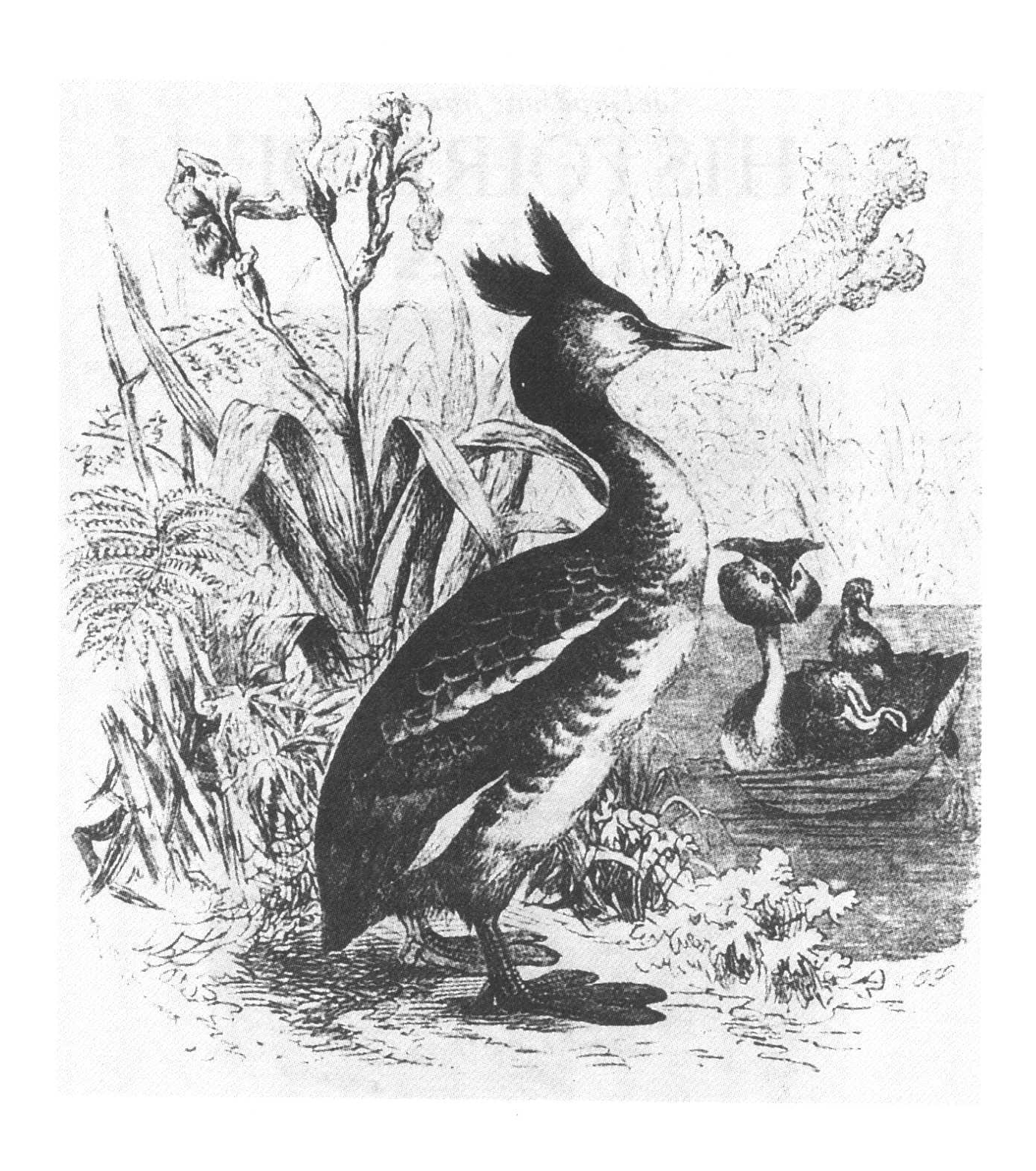
关注。此外，之所以说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

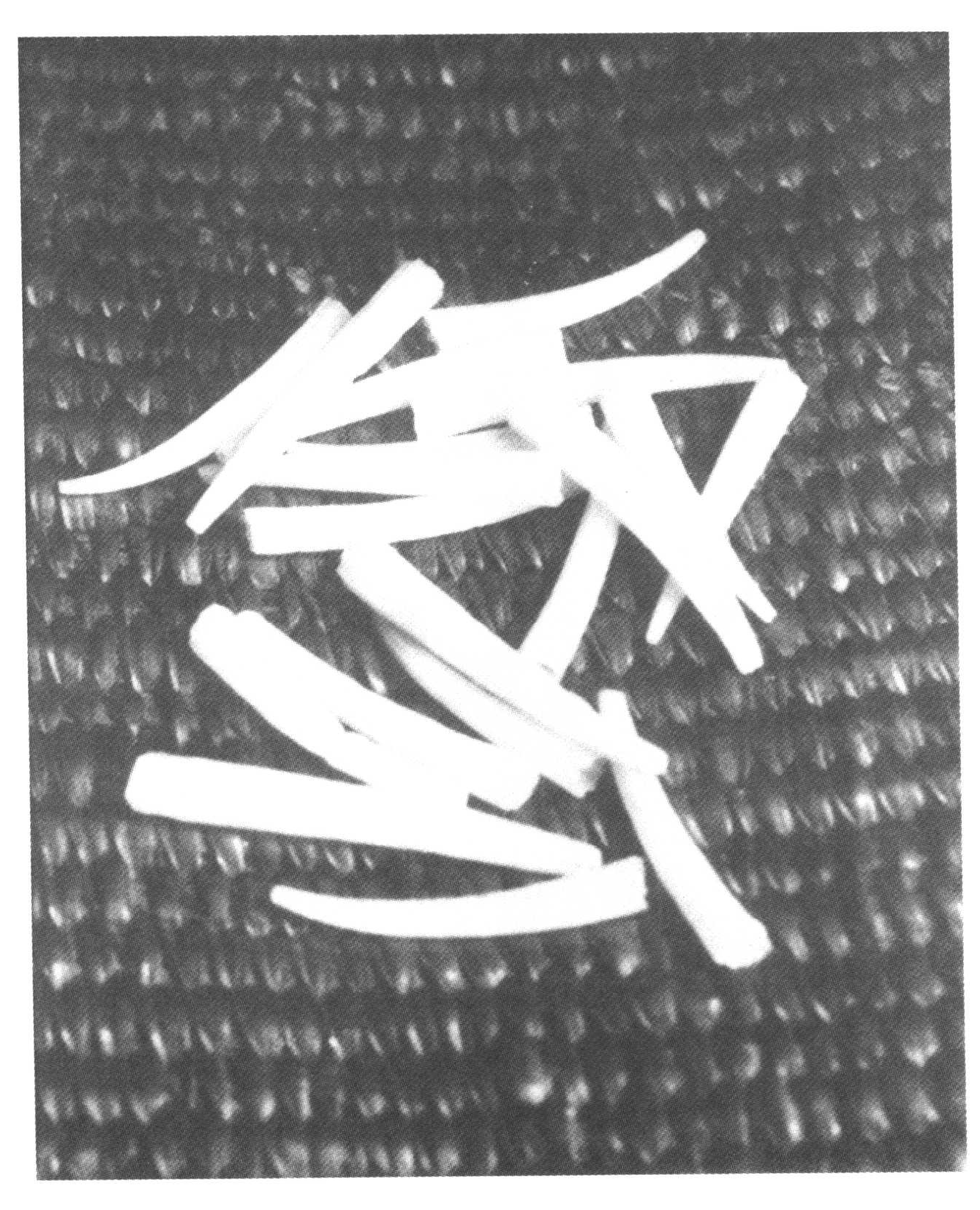
“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”

作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月
国际符号学学会（IASS）副会长
中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员





Ⅰ. 角贝属贝壳

与印第安人在太平洋沿岸捕获的贝壳相比，形状大体一致，但属另一个品种。



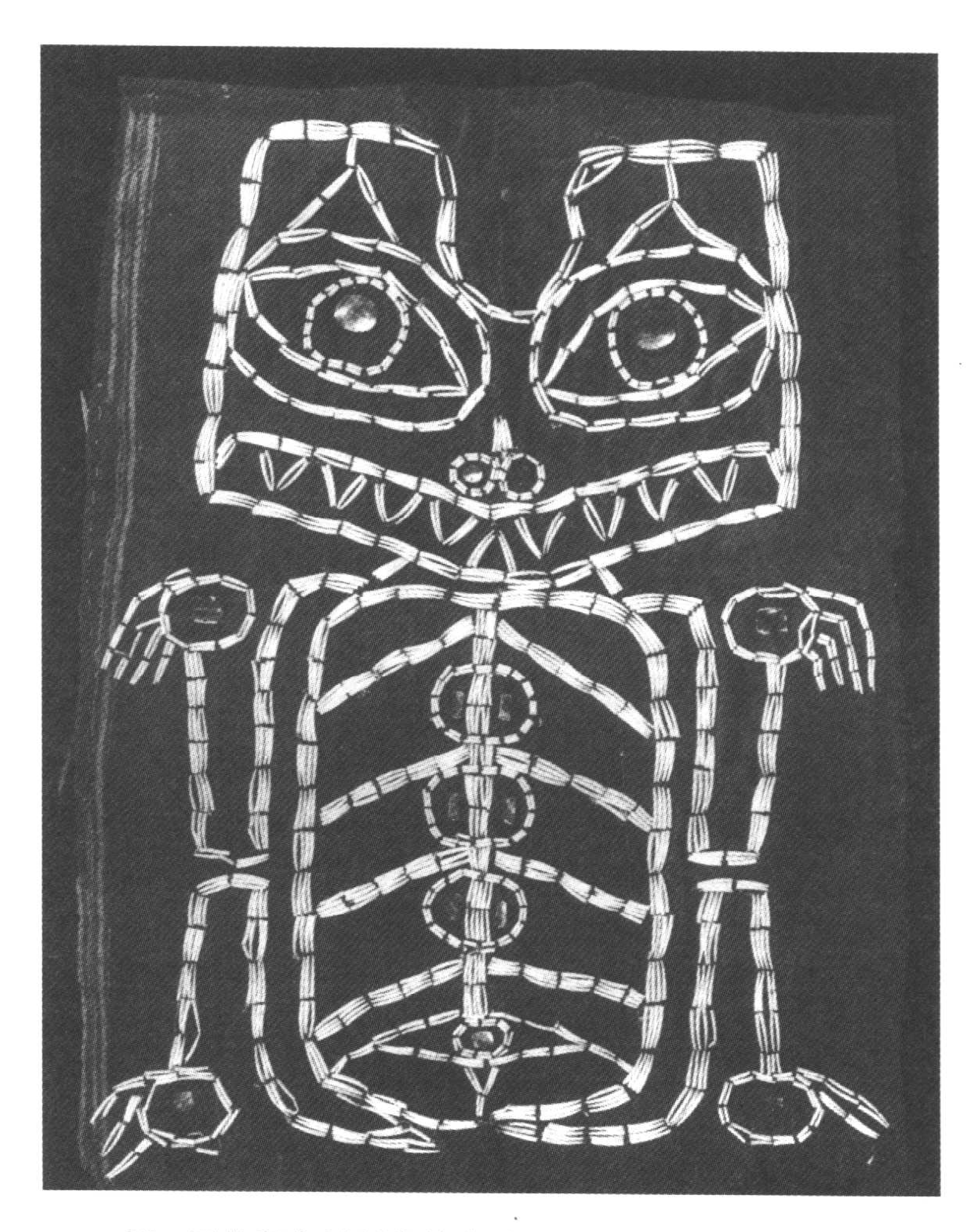
Ⅱ. 身着汤普森印第安人酋长服饰、佩戴贝壳项链的模特

摄于 1903 年。藏于皇家英属哥伦比亚博物馆，维多利亚（Royal British Columbia Museum，Victoria）。目录 1 267 号（项链）。已获博物馆授权。



Ⅲ. 佩戴大量角贝饰物的普吉湾地区印第安女人尼斯阔丽与她照看的白人儿童

摄于 1868 年。照片现存于西雅图托马斯·布克博物馆(Thomas Burke Museum)，目录 L4 233 号。已获博物馆授权。



Ⅳ. 用外贸布料制作的海达族印第安人的无袖衬衣

上面主要用角贝绣了一只熊，1979 年购进。现存皇家英属哥伦比亚博物馆，维多利亚。目录 16 537 号。已获博物馆授权。

而这已是往昔：如今，它已老旧
隐身一隅，托付于你们，
双生子卡斯托和他的兄弟。

——卡图卢斯

（IV：《托付小艇》，25～27 页）

前　言

本书一开始提到的棋局既是一个澄清也是一个 9
遁词。之所以是遁词，是因为读者在阅读前几章时可能会略感不快。在讨论开始之前，必须用一定篇幅来准备，就像国际象棋的开局，一开始10着到15着棋有时只是重复最初的着数。读者如果不熟悉我关于美洲印第安神话的其他著作，或许会认为本书的前几章在原地踏步。这是因为我也需要重新安排我的棋子，即神话的各个组成部分，只有这样才能开始新的棋局。

我们与谁对决？这是需要澄清的，因为人们可能对游戏本身的性质犹豫不决。这究竟像国际象棋还是纸牌占卜？玩纸牌占卜时，纸牌的最初位置完全出于偶然，在接受若干约束的前提下，人们依据

某些规则将所有纸牌排序。纸牌游戏是被动的，纸牌最初的偶然位置来自玩牌人的洗牌过程。

10 分析神话的人则面对完全不同的情形。他不是无序的制造者，而是需要从中理出头绪。不仅无序先于他而存在，与他的干预无关，而且他所认定的无序事实并非如此：它属于另一种秩序，所遵从的约束和规则与分析者即将采纳的完全不同。对分析者而言，神话就是对手。最终要看，神话与分析者，哪一方的战略能够胜出。

我们与神话对决。千万不要觉得来自遥远的时间和空间的神话只能向我们提供一盘过时的棋局。神话棋局并非一盘定输赢。人们每讲述一次或阅读一次神话，新的一局就开始了，生生不息。但就像下象棋一样，随着棋局的发展，最初无从破解的对手战略逐渐明朗。最后，当对手只剩下有限的着数时，即将获胜的棋手甚至能够预知对手几乎变得透明的战略，逼迫对手按照自己的战略做出调整。

有些人会问，既然神话阐释世界的作用已为理性思维、科学方法和技术彻底取代，分析、破解神话上万年甚至几十万年来不断重复的相同战略有什么意义？难道神话不是早就被击败了吗？无法下此定论，或至少情况不再是如此。我们可以怀疑在神话思维的各种形式和当代科学泰斗提出的著名悖论之间是否存在无法逾越的距离。大师们无法希冀以别的方式被理解，只好以如下方式向我们这些无知愚民提出这些悖论：薛定谔（Schrödinger）的“猫”（chat），维格纳（Wigner）的“朋友”（l’ ami），以及以寓言的形式介绍 EPR（和今天的 GHZ）悖论。

11 我这么说的目的并不是讽刺科学思维，在我看来，这是西方的伟大成就。我的观点是，在没有文字的社会中，实证知识远远低于想象的可能性，就由神话来填补差距，我们所在的社会所处的情形正相反，尽管原因相反，但达成的结果却完全一致。在我们的社会

中，实证知识大大突破了想象的可能，既然想象无法感知现存的世界，唯一的可能就是回归神话。换言之，学者通过计算接近一个无法想象的现实，公众渴望感知这个现实，而计算出来的事实否定了一切直接感知的数据，在学者和公众之间，神话思维重新成为一个中介，成为物理学家与非物理学家沟通的唯一方式。

正如我们所学到的，电子每秒振荡 7 000 万亿次，可同时以波和微粒的形式存在。可测算的化学组合时间与秒相比，就如秒与 3 200万年相比一样。在宇宙比例尺的另一端，我们的宇宙的直径为 100 多亿光年，太阳系及相邻星系受被冠以“巨引源”（Grand Attracteur)、“巨墙”（Grand Mur）等奇异名称的天体或天体群所吸引，以每秒 600 公里的速度在宇宙中穿行。人们假设这些天体或天体群的密度足够大，能够产生这种效应（但它们的数量级将否定一切有关宇宙形成方式的固有观念)。这些建议对于认为不需要用普通语言表述自己观点的学者存在某种意义。稍稍诚实的门外汉会坦言，这只是些空话，缺乏具体内容，甚至他本人也能提出这样的理念。

因此，学者们想象出各种事物，来帮助我们填补肉眼可见的体 12
验和常人无法触及的真理之间的鸿沟，如大爆炸（Big Band)、宇宙扩张等。这些都具有神话的特性，如同我在分析神话时所指出的，致力于构建上述事物的思维立即会导致相反事物的产生，如通过计算，人们提出，宇宙注定将不断膨胀或收缩，直至最后消亡。

几个世纪里，科学被时间可逆、宇宙永恒的理念所主导，在永恒的宇宙中，过去和未来没有差别。因此，神话思维只能在历史中寻求庇护。现在，进化理论和新兴宇宙学理论告诉我们，宇宙、生命也位于历史进程之中，它们有开端也有发展。由此提出了巨大的问题，这一确凿无疑的知识让我们感到怀疑，我们能否理解之前和即将发生的一切，事情究竟是如何发生的。大约 700 万年间发生了

成千上万的事情，每件事情都非常不确定，而正是这些事情使世界从没有任何生命，发展到核糖核酸，再到脱氧核糖核酸。这一切似乎已经很难让人接受，而那些著名学者们还仅以此为基础缔造各种神话。他们说，最早的生命萌芽是380亿年前（再加上旅行所需的
13 光年）由一艘来自遥远星球的飞船送到地球上的。这个星球由掌握高科技的、远比人类高级的生物统治。同样，发生在量子级的现象一旦需要用普通语言来描述，对常识构成的冲击远胜过最离奇的神话。当代一位物理学家曾写道，量子机械世界与日常生活世界的差别同时位于量和质两个层面。“普通语言中没有相应的词语……量子世界并不比传统世界更不真实，但传统世界中共同体验的现实只是现实的一小部分。”（Rohrlich：1 253，1 255）

因此，对人类而言，再次出现了一个超现实的世界。或许物理学家的计算和实验正表明它的现实存在。但这些实验只有转化为数学语言才有意义。在门外汉，即几乎所有人看来，这个超现实的世界与神话世界具有相同的特性：在那里，一切都以与普通世界不同、经常是相反的方式发生。对我们这样的平常人而言，这个世界是无法触及的，除非借助于学者为我们，有时也是为他自己，专门恢复的古老的思维模式。最出人意料的是，神话思维通过与科学的对话而重新获得了现实意义。



受《面具之道》（*Voie des masques*）和《嫉妒的制陶女》（*Potière jalouse*）等书吸引的许多读者向我抱怨说这些书太难了。如果他们说的是《神话学》（*Mythologiques*），我或许可以接受这样的批评，但涉及前两本书，以及我今天发表的这本书，我深感吃惊，因为在我看来，这三本书位于神话故事和侦探小说之间，人们不会

觉得这两种类型的作品是困难的。

经过思考，我想读者的困难或许主要来自充斥全文的部落名称， 14
他们对此一无所知，感觉就像在法文书中突然遇到了希伯来语或中文。然而，我必须提供这些名称，因为从事同样研究的同事们需要这些。不从事美洲研究的读者无须关注这些名称，只需明白我们正在讨论不同的民族和语区即可。这些名称本身很少有内在的意义，一般都是历史偶然或约定俗成所致。

有些名称是部族自己确定的，如桑波尔（Sanpoil）（与法文谐音无关）、卡利斯佩尔（Kalispel）、利洛埃特（Lilloet）等。某些发音非常困难的名称，如恩特拉吉亚帕姆克斯（Ntlakyapamux）、尤塔姆塔姆克斯（Utamqtamux）等，甚至让专家们都选择放弃逐页重复，而是表述成“汤普森河流域的印第安人”（汤普森是19世纪初一个著名的奸商），或简称为“汤普森印第安人”，并根据需要明确是“上游”或“下游”。一个类似英文的后缀（-ish或-mish）的意思是“人”（gens），它在不少名称中出现，这些名称的意义至今未知，如Salish（这是英文拼写，读音为Sèlish），扁头人（Flathead）给自己取了这个名字，后来用来指属于同一语系的所有部族。斯克兹维希（Skitswish）是锥心人真正的名字。位于普吉湾地区的大部分族群的名字或从相邻部族借用的名字都带有同样的后缀，如斯科克米希（Skokomish）（特瓦纳人Twana的一支）“河流居民”、斯克奥米希（Skyomish）“上游居民”。

其他英文或法文的名字是绰号或绰号的译文，如扁头（Tête-Plate或Flathead）（并非因为他们的外形异常，而是因为他们的头部不像相邻族人那样呈圆锥状）、黑足（Blackfoot）（因为他们穿着 15
的鹿皮鞋的颜色），还有耳坠（Pend-d'Oreille）、穿鼻（Nez-Percé）等。人们认为，在英法文中被称为锥心人的部族坚信，小而尖意味

着坚硬。或许我们可以像印第安人那样，认为这象征着勇气，或者把它看作印第安人对所接触的白人奸商的指责。最后这个例子表明，部族名称的含义经常是有随机性的。



这本书虽不厚，却有一段比较长的历史。它源自我相隔多年提出的两个问题，我本人并未意识到两者之间的关联。从 1944 年起，我就对南美洲存在的二元组织模式的性质提出了疑问（参见第 312 页）。当时，我正在撰写《亲属关系的基本结构》，我使用的可供比较的材料（参见第六章）表明，世界其他地区的二元组织模式提出了同类问题。我于 1956 年和 1960 年发表的文章（列维-斯特劳斯，3：第八章；9：第六章）、1957 年至 1959 年在高等研究院的讲座（列维-斯特劳斯，12：第 262～267 页）标志着这方面思考所经历的不同阶段。

此后，在撰写《神话学：裸人》（*Homme nu*）时，我遇到了一个困难。我刚开始认为这个困难是位于北美西北部讲撒利希语的部族的神话所特有的。当时遇到的这个问题非常特殊，我决定暂时搁置。但我曾多次隐约提及（参见《神话学：裸人》索引，“风和雾”），并决定总有一天会回来研究这个问题。1968 年至 1969 年，
16 我暂时中断了教学计划，以我在法兰西学院开设的一门课程的幕间插曲形式确定这个问题的主要框架（列维-斯特劳斯，12：第 78～83 页）。在这个时候，我意识到这两个问题——南美的二元模式和北美部分地区关于风和雾的神话所提出的问题——其实是一个问题，第二个问题从一个特例的角度体现并验证了我所提出的第一个问题的解决方案。

顺着相同的脉络，我相信，今天有可能追寻南美印第安人二元

模式的哲学和伦理根源。在我看来，二元模式源自向他者的开放，这种开放在与白人的最初接触中表现得极为充分，尽管白人怀有完全相反的意愿。如果在纪念发现新大陆——我更愿称之为给当地居民及其价值观带来灭顶之灾的侵略行为——时承认上述观点，我们就能将这一纪念变成一种忏悔和虔诚。

作为多年思考的总结，本书的撰写甚为艰难。我特别感谢埃娃·凯宾斯基（Eva Kempinski），她在将手稿录入之前和期间，给我指出了手稿中的许多错误和前后不一致之处，陆续写就的各个版本相互交错，我自己已无法理出头绪。

目　录

第三部分　关于风

第一部分

关于雾



第一章　意外受孕

在这张棋盘形的概略图上，各部分将不停地移 19
动。奕者将选择中间靠下的方格走出第一枚棋子。从原则上看，这一选择有些武断，但从某个角度看，他有他的道理。事实上，占据这个方格的印第安人——穿鼻族——的语言与其邻居萨哈泼丁族（Sahaptin）相似。关于本书从头至尾讲述的神话，他们提供了两个完全不同的版本：一个为缩略版本，甚至可以说极度简略；另一个则演绎得很充分，以至于变成了两个故事。两个故事相互交织，发挥着不同的阐释作用。由于一长一短两个版本在同一人群中流传，人们一眼就能看明白两个版本所共有的基本主题——可将此称为恒量——进而体会神话所在的语义场（champ sémantique）的广度和特性。

我们先来看缩略版本。

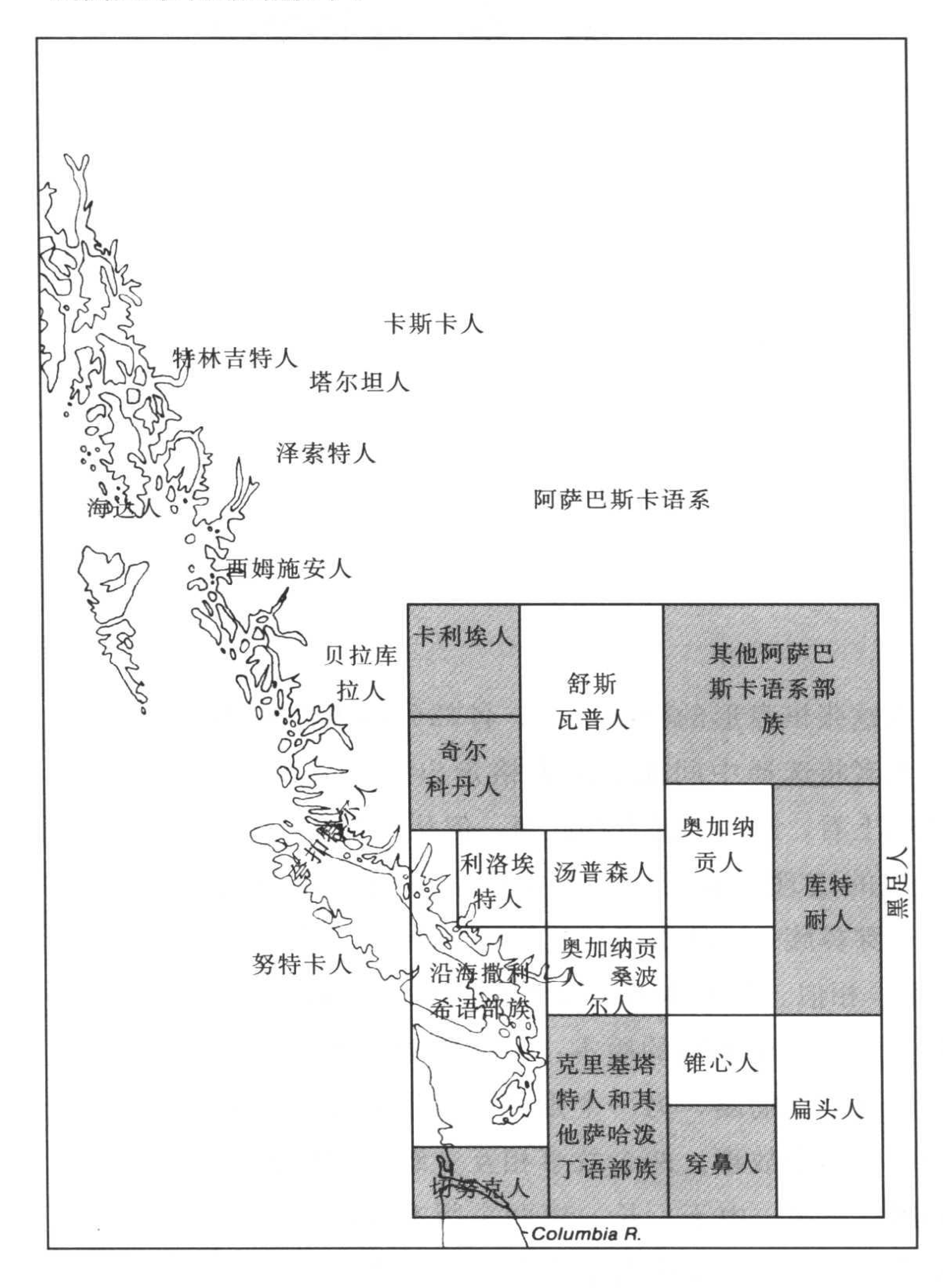


图 1 “棋盘”

涂黑部分代表不属于撒利希语系的部族

从前，在一个居住着不同动物的村庄里，生活着一只野猫(Chat-Sauvage，又名猞猁)。他老态龙钟，身上长满疥疮，不停地用拐杖挠痒。住在同一窝棚里的年轻女子时常夺过他的拐杖给自己挠痒。野猫试图制止她，但无济于事。在一个风和日丽的日子里，年轻女子怀孕了，生下一个男孩。同村的郊狼（Coyote）对此愤愤不平，他说服村里所有人搬到别处去住，单单扔下衰老的野猫和他的妻儿。野猫蒙着头，从不出窝，家里没有吃的。他最终赢得了年轻女子的同情。他让女人在旁边挖一个坑，用滚烫的石头将满池的水烧热，他先跳到热水坑里，然后跳进冰冷的小溪。身上的硬痂全部脱落后，野猫变得年轻而英俊。他随即出发去打猎。从这天起，家中日益富足。

大约一个月后，村民喜鹊（Pie）想知道倒霉的野猫一家到底怎 21
样了。在先前居住的村子里，他看到一个小孩正在吃肥肉。饥饿的喜鹊一把夺过肥肉，孩子大哭。孩子他妈请喜鹊美餐一顿，还让他带走不少食物，请他和家人一起回来，唯一的条件是要保密。事实上，自从野猫露出脑袋后，浓雾就笼罩了村民们新迁入的村庄，打猎一无所获，饥荒横行。大家对喜鹊一家的富足感到奇怪，喜鹊不得不说出原委。郊狼于是命令村民回到从前的村庄。野猫盛情款待从前的乡亲，宣布不会再下雾，并担任了村长。[1]

猞猁和郊狼之间的对立在这个版本中并不是很明显，而在另一个版本中则占据了主要位置。这并不是他们之间唯一的不同。在上面刚刚讲过的缩略版本中，女主人公举止粗俗。而在另一个得以充分演绎的版本中，女主人公谦逊而有教养。她住在一间专供年轻姑娘居住的窝棚里，而不是与一个讨人嫌的病老头子住在一起。一天晚上，她出去小解，猞猁看见后在同一地方撒了一泡尿。姑娘莫名其妙地怀孕了，生下一个儿子。孩子不停地哭，大伙儿都认为他要

找爸爸。郊狼命令村里所有的男人轮流抱一抱孩子。郊狼偷偷在孩子嘴里塞了一点骨髓想让孩子停止啼哭，并认自己为父亲，但无济于事。猞猁心怀鬼胎，躲在一边。大家逼着他抱抱孩子，孩子立刻安静下来。

22 郊狼讨厌猞猁，要求再比试一回，比赛他稳操胜券的打猎。他利用职权作弊，把事先杀死的猎物藏在一个树洞里。然而，当黎明到来时，猞猁拔下一根胡子插在地上，顿时浓雾弥漫，什么也看不见，郊狼找不到他藏的猎物。直到猞猁打到猎物并第一个返回后，浓雾才散去。

然而，那个女人是一只绿鹃（Viréo）。充满怨恨的郊狼鼓动女人的家人与猞猁作对。所有的鸟都来攻击猞猁，把他啄得稀烂。猞猁预感到厄运将至，嘱咐妻子保留他身体的残余，哪怕是很小的一块。女人又变成鸟，栖息在树上，一直等到郊狼和其他村民逃离犯罪现场。她找到一小块骨头，仔细地包起来，搭了一个窝棚给孩子遮风避雨。

23 日子一天天地过去，她听到包骨头的鹿皮里面传出微弱的声音。猞猁最终从里面钻了出来，身上青一块紫一块，伤痕累累。几次蒸汽浴过后，他康复了。郊狼听到消息后赶回来，在荒芜的村子里找到了猞猁。他声称自己是无辜的，指责熊是罪魁祸首，让猞猁找熊报仇并承诺会帮忙，猞猁同意了。郊狼来到熊的家里向他提了一些阴险的建议，致使熊的五个儿子中了埋伏。猞猁用一根胡子做成箭，箭穿过他们的身体，杀死了他们。

得知自己的兄弟郊狼背叛了自己，熊尾随追击并将他打伤。郊狼变成了一个身上生满蛆虫、讨人嫌的糟老头，带着一条满身伤疤的狗，他俩非常丑陋，没有人敢接近他们。熊突然出现在他们面前，居然没有认出郊狼，并在他的指引下走上了一座摇摇晃晃的小

桥。桥塌了，熊掉到河里淹死了。郊狼和他的同谋狐狸把熊放在土灶上烤熟吃了。熊的女人失去了丈夫和孩子，从此过着隐居的生活。[2]

绿鹃家族源于新大陆，在北半球有12个种类，其中既有候鸟也有留鸟。这类小鸟以昆虫为食，行动缓慢，不太警觉。他们的毛色多种多样，但不抢眼。另一个版本中的喜鹊则非常好动，正如我们之前所看到的，他心里藏不住话。

在两个版本中，猞猁都是支配浓雾的法师：他可令浓雾随时出 24
现或散去。而另外一种有益而非有害、暖热而非寒冷的雾，即蒸汽浴，治好了猞猁，令他重新年轻英俊。在第二个版本中，除了上述这些，还有在地上挖掘、用滚烫的石头加热的土灶（其作用等同于这个版本中提到的蒸汽浴）。雾、蒸汽浴和土灶构成了一种三角关系。其中，自然领域中的雾对应着文化领域中的蒸汽浴和土灶。

在第二个版本中虽没有刻意说明，但土灶的用意非常明显：早在把熊杀死之前，郊狼和狐狸已说好要用这种方法把熊烤熟。更说明问题的是，19世纪初，最早见到鼻子穿孔的印第安人的白人——刘易斯（Lewis）和克拉克（Clark）——曾叙述道：把熊放在一层滚烫的石块上烹制是这些印第安人的惯常做法。他们将肉和松枝分层码好，盖上一层淋了水的松枝，外面裹上一层十几公分厚的泥土，然后烧上三个小时。用这种方法做的肉比烤制和水煮的要嫩，但闻起来有树脂味[3]。

根据穿鼻人的神话，浣熊就是在地上挖个土灶烹制熊肉的[4]。同样的烹调技艺在克里基塔特（Klikitat）印第安人从其邻居——考利兹人（Cowlitz）借用的神话中得到了证实。这些印第安人也讲萨哈泼丁语。在这个神话中有一个叫热石烤（Cuit-Sur-Pierres-Chaudes）的老人，他在把三头母熊逐个扔进炭火时说：“将来就是

这种做法了，你会在烧热的石头上被烤熟。”[5]

25 松枝烤制使肉带有一股“大部分白人觉得特殊且令人讨厌的味道”[6]。必须使用这种方法导致了一个问题，这里我暂且不论（参见本书第 155 页）。①

应当指出，两个版本之间还存在一些不同。为什么在一个版本中，猞猁和女主人公住在同一个窝棚里，而在另一个版本中，窝棚与窝棚按习俗严格分开？为什么女主人公在这里谦虚、乖巧，而在那里却正好相反（她对猞猁的责骂充耳不闻，还抢过他的拐杖挠痒）？讲述第二个版本的人从神话的道德寓意角度间接地做出了回答：“那些在人们眼中高高在上、很难娶回家的女人，或者自认为比别的女人更值钱的女人，最终会嫁给一个穷困而丑陋的男人。”[7]在这个版本里，猞猁在复活康复之后还是变回了从前的样子：既穷又丑，而且在 2/3 的情节中都没有出现。有意思的是，猞猁的敌人——郊狼连连得手，最后只身战胜了熊。这种猛兽一般需要集体围猎，这就是为什么熊肉供众人分享的原因[8]。郊狼在这里成了英雄，这与第一个版本截然不同。在第一个版本中，凑合与猞猁结婚最终对女主人公有利：外形方面，猞猁变成了英俊的小伙子；经济方面，他成了狩猎能手；社会地位方面，他当上了村长。

26 第一个版本所涉及的物品都属于文化领域：受孕的拐杖、造雾的帽子或衣摆都是手工制品，而在第二个版本中，用于受孕的尿和造雾的胡须是肌体的产物。第二个版本在用雾、蒸汽浴和土灶构成一个三角体系的同时，又用尿、插在地上的胡须和当作箭矢射出的胡须构成另一个三角体系。第二次使用胡须时，一根胡须射死了五只小熊：胡须的横向运动成就了超级狩猎；而纵向插入地面的胡须

① 本书中正文内所注页码，均指法文原书页码，即本书边码。——译者注

带来了大雾，神话赋予大雾的显著功能是令狩猎无法进行；纵向与横向的对立因此被强化。

帽子与雾的关系将特别引人关注。它再次出现在该地区的西北部。在那里流传着（或许应该说存在着）各个族群所共有的众多神话主题。阿拉斯加的特林吉特人（Tlingit）、英属哥伦比亚的西姆施安人（Tsimshian）借给造物主一个兄弟，他摘下帽子并将帽子反扣在独木舟上时就会招来大雾[9]。他们的邻居夸扣特尔人（Kwakitutl）相信，双胞胎通过把雾收进帽子并将帽子紧扣于胸，就能将雾收起来[10]。然而，美洲或其他地方的印第安人认为，帽子具有调节高与低、天与地、外界与躯体的功能。它在上述对立的两极之间发挥着中介作用，根据情况将两者统合或分离。这就是我之前提及的雾的功能，它在高与低、天与地之间发挥着分离或连接的作用："连接两端使它们无法分离，或置身其间使其无法靠近。"[11]雾在这里被描述为"水的秘密"，它与其他神话中的炉灶具有相同的作用。其他神话所阐述的是"火的秘密"："灶火的存在避免了（与太阳的）完全隔绝，它将太阳和大地连接起来，使人类远离霉烂的世界。如果太阳真的消失的话，人类将无法避开霉烂。但火的存在又发挥着隔断的作用，即避免了完全融合的危险。否则，我们将会面对一个烧焦的世界。"[12]

在我们目前研究的北美地区，人们普遍认为，世界分为四层。 27
雾位于人类生活的层次之上，与之相邻[13]。汤普森（Thompson）印第安人认为，陆地世界原本炎热、多风，气候干燥[14]。而泽索特人（Tsetsaut）认为，陆地世界平坦、炎热，既无水、雨、雪，也无风和雾，饥荒横行。这种状况一直持续到野兽们撕开苍穹，放出了雨和雪[15]。印第安锥心人（Cœur-d'Alêne）认为，神话时代的气候和今天不一样，那时多风、炎热、干燥、无雨雪[16]。库特耐人

（Kutenai）也说那时不下雪[17]。

这些叙述甚至在风是否存在这个问题上也意见不一。在故事发生的年代，雾还是未知事物。其他神话则将雾拟人化，冠以“雾人”（Homme-Brouillard）的名字，意思是伟大的猎人[18]。所有这些信仰都赋予雾以积极的含义。比较众神话后我们发现，通过将天地融为一体，雾能够帮助主人公摆脱追兵（参见《神话学：裸人》）。雾在凯尔特神话（légendes celtiques）中具有同样的模棱两可性：时而打开、时而关闭通向另一个世界的大门[19]。



28 我们之前谈论的猞猁故事的两个版本都来自居住在萨哈泼丁语区东部的穿鼻人的传说。那么在西部又是如何呢？在那里，克里基塔特人与撒利希语族的代表考利兹人比邻而居。讲撒利希语的地区一直向北延伸，包括英属哥伦比亚的沿海和内地。克里基塔特和考利兹人所讲述的猞猁故事几乎一样，与穿鼻人的故事主要有两点不同。首先，丑陋无比，身上生满蛆虫、结满硬痂的猞猁（在这里被称为野猫）在村长女儿唱祭祀歌时从上方向她嘴里吐了一口痰令她受孕；其次，他虽然也用蒸汽浴给自己治疗并获得青春和美貌，但没有任何东西表明他是雾法大师，因而其迫害者所居住的村庄发生饥荒的原因也就不存在[20]。

穿鼻人北方的邻居——锥心人像考利兹人一样讲撒利希语。在他们所讲述的故事中，猞猁用意念的方式使村长的女儿受孕，或者（另一个版本）他未经姑娘父亲的同意就娶她为妻。在这里，通过身体受孕的方式（硬痂、尿、唾液）都不存在，蒸汽浴也不存在。因为在锥心人的故事中，猞猁被踩扁，只剩下一张皮后被敌视他的村民埋葬。猞猁为自己按摩，并变得英俊。故事讲到这里，出现了

一个在各个撒利希语版本中占主要地位的新情节：女人笨拙地中断了猞猁的自我治疗，猞猁因此就有了一张皱巴巴的脸，尚存的丑陋也被保留了下来。

故事没有说明下雾的缘由，也没有解释村里为什么会闹饥荒。 29
然而，就如我们从一个语区到另一个语区时经常会发现的那样，原因并非不存在，但却是相反的。村长的女儿同意接待和供养她忏悔的父亲，作为回报，一个版本中说她要求父亲送她一件“蓝鸟羽毛的蓝大衣”，而另一个版本说她要的是蓝鸟羽毛的漂亮的蓝项链[21]。这里的蓝鸟，即加拿大蓝乌鸫，是属于东蓝鸲族（sialia）的鸫鸟。沿海地区讲撒利希语的居民说这种鸟在下雨时才会叫[22]——或许是为了预报晴天？因为无论是大衣还是项链，都像万里无云的天空一样蔚蓝而亮丽。这与沿海地区讲撒利希语部族的某些神话中的大衣意思相近（“能使正午的太阳辉煌夺目的大衣”）[23]。如果能够如此比较的话，我们可以认为，锥心人神话中的蓝大衣和穿鼻人神话中的雾是一种对称关系。所有神话都规定了驱除浓雾或获得晴空的辅助手段，最后结局不外乎晴空重现。（本书第 220～224 页）

这两个版本之间的差异与泰特（Teit）的研究完全一致。泰特 30
指出，在锥心人那里没有发现任何关于光明与黑暗，以及云与雾的起源的信仰[24]。按泰特的理解，这些印第安人认为，从前的世界一片漆黑，人们必须摸黑前行。谈到太阳和月亮的起源，可以得出以下结论：在当地人的头脑中，黑暗（夜）和雾（昼）以及月亮和太阳是两组相互关联的事物。此后神话的一系列演变将证实这一假设。

蒸汽浴，但不是雾，再次出现在位于锥心人部族西北部的桑波尔人（Sanpoil）神话中。他们故事中的猞猁又老又丑，满身伤口流着脓，离群索居。一天，猞猁突然来到村长女儿的住处——一个半地下的小窝棚，村长女儿拒绝了所有的求婚者，当时正躺着打盹。

猞猁向她嘴里吐了口唾沫，结果大家都知道了。猞猁因此被村民暴打一顿，伤痕累累。他把自己关在屋里洗蒸汽浴，他的妻子进屋太早："猞猁身上的皮肤变得光滑、细腻而好看，但脸部眼睛周围还是皱巴巴的。"

猞猁将所有的动物都关了起来，罪犯所在的村子闹起了饥荒。乌鸦——罪犯之一——来到猞猁的住地查看情形，猞猁的孩子当时正拿着一片肥肉把玩。乌鸦试图把肥肉抢走，结果被孩子的母亲打昏，一部分肠子流了出来。女人拿他的肠子灌满肥肉并油炸。乌鸦恢复知觉后，女人把做好的香肠送给他。当乌鸦回到村里，他的孩子们扑上去吃香肠，乌鸦差点送了命[25]。

31 位于锥心族东部、同样讲撒利希语的扁头族（Flathead）不知道雾的来历。他们的神话将蒸汽浴简化为被子，被子被女人用来包裹丈夫的遗骸为其保暖。在这个版本中，猞猁在女主人公身上留下自己的口水，令她意外受孕[26]。

是否存在蒸汽浴值得一谈。位于撒利希语区中部的许多相邻部落都将蒸汽浴神圣化。Kwilsten，即"蒸汽"，是桑波尔族和奥加纳贡族（Okanagon）的造物主的名字。在离开印第安人祖先时，他对他们说："我将既没有躯体也没有头颅，并且双眼全盲。只要愿意就能制造我。有这样愿望的人必须祈求我以便得到美貌或其他恩惠……我是蒸汽神，以帮助人类为己任。"[27]汤普森人祈求蒸汽神的保佑，对他们而言，蒸汽神也是风神——他们部族供奉的神灵之一[28]。舒斯瓦普人（Shuswap）将蒸汽神称为Swalus，意思可能是"开放的脸庞"（visage ouvert）或"除去面具"（découvert）[29]。对利洛埃特人（Lilloet）来说，山神Quailus就是蒸汽神[30]。

然而，对居住在沿海和普吉湾地区（Puget Sound）、讲撒利希语的部族而言，蒸汽浴似乎并不很重要[31]。特瓦纳人（Twana）不

怎么重视它，在他们眼里，蒸汽浴不过是现世存在的一种世俗的、无任何萨满教含义的疗法[32]。普雅鲁－尼斯卡利人（Puyallup-Nisqually）认为，蒸汽浴可有可无，甚至也非社会所需，只不过是个人嗜好而已[33]。再往北去，利洛埃特人和其内陆的邻居汤普森人和舒斯瓦普人一样不洗蒸汽浴[34]。居住在温哥华岛西岸、讲瓦卡希语（wakashan）的努特卡人（Nootka）甚至不知道蒸汽浴为何物[35]。在整个撒利希语区，蒸汽浴习俗从东往西呈下降趋势，最后在语区外可能就彻底消失了。

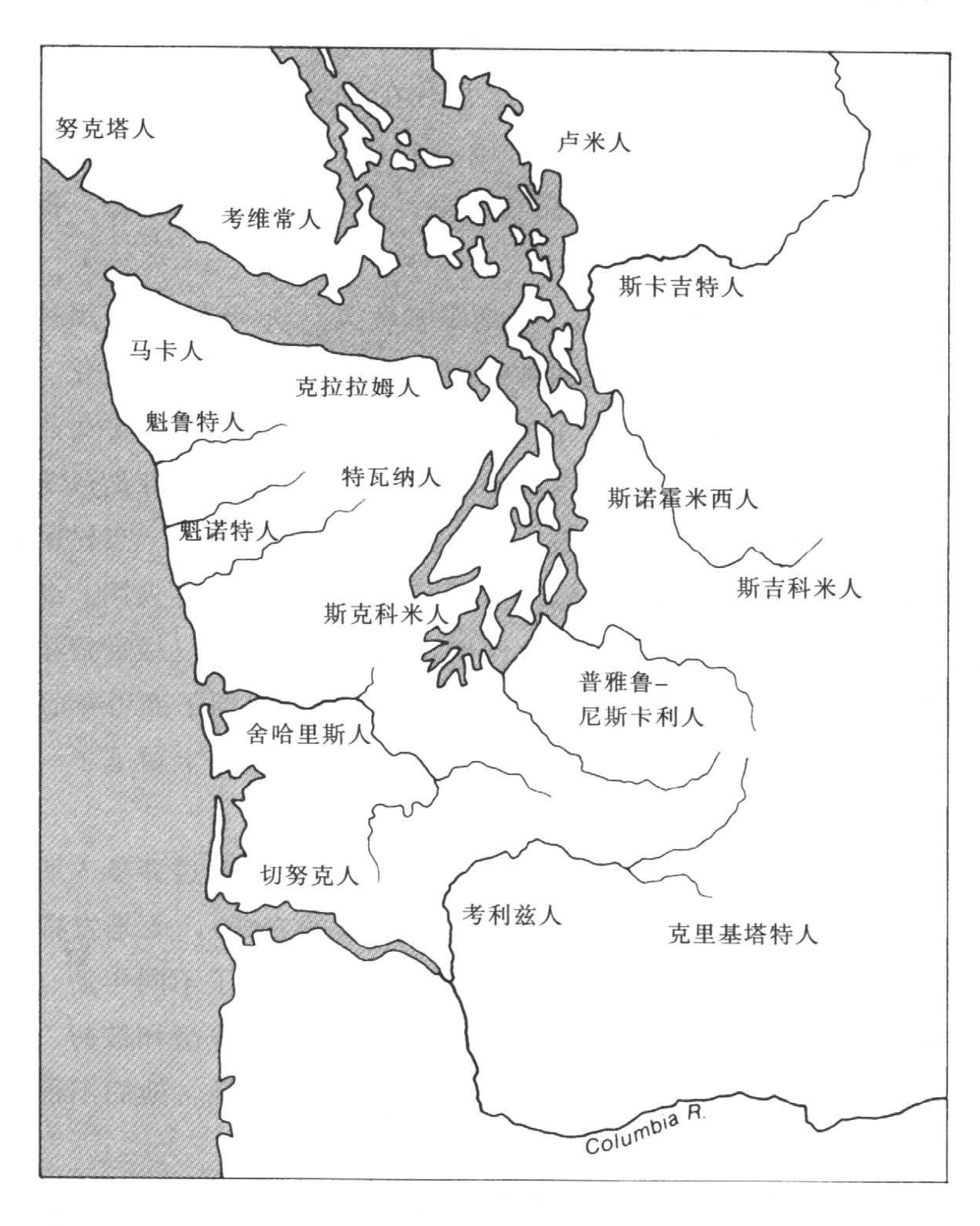
然而，在沿海地区中部，斯诺霍米西人（Snohomish）用种种 33
方式制造了一个极其理想化的神话版本。所有的对立都被弱化。又老又丑、伤痕累累的猞猁（此处称野猫）用唾液使村长的女儿怀孕，他这么做并非故意而是因为不小心。此外，在验证谁是孩子的父亲时，猞猁要了一床羽毛被，以免在抱孩子时传染他。当村民遗弃了猞猁夫妇后，小嘴乌鸦偷偷留下一块火炭，以备生火用。老猞猁不想拖累妻子而远走。她心生怜悯，到处寻找丈夫（尽管猞猁不让她这样做）。很多天后，她在一间蒸汽浴室里找到了变得年轻英俊的丈夫。因为她急于见到自己的丈夫，猞猁的额头上留下了一块伤疤。

猞猁并没有在迫害者居住的村子里制造饥荒（通过穿鼻人所说的大雾或桑波尔人所说的将所有动物关起来的方式），而是发挥创造力，开创了一番事业：他把原来村里的垃圾变成了不同年龄、不同身份的人，让他们搭建窝棚，雕刻独木舟，编织箩筐和被褥。这就是文明艺术的起源。随后，迫害者居住的村子解散，他们不得不回到了从前的村庄。

最后，斯诺霍米西族版本是最早讲述蒸汽浴的神话："野猫宣布，对其子民而言，蒸汽浴将是最有用的东西之一。每个人都可以

切身体验蒸汽浴的效力。蒸汽浴将来依然能够造福于民：洁净身体，恢复体力。”结论是应当尊敬老人[36]。

34 从总体上看，整个神话领域（见图 2）似乎包含着双重摇摆。



32 图 2　普吉湾和下哥伦比亚地区的部族

第一组摇摆涉及蒸汽浴，它时而作为超自然的介质在万神殿里占有一席之地，时而又作为卫生习惯通过某个神话版本阐述渊源。另一组摇摆涉及猞猁这个人物。他时而扮演负面角色（通过浓雾或将所有动物关起来而使狩猎无法进行，并进而导致饥荒），时而又扮演正面角色（创造了新人类和各项文明艺术）。从正面角色看，猞猁这个人物与月神几乎吻合。对沿海地区的撒利希语部族而言，月神是最具代表性的文明缔造者。我们在下文中将看到两者接近的意义所在。在几乎所有的神话版本中，猞猁都具有双重性：一开始又老又丑、病魔缠身，最后变得年轻、英俊①，但脸上还是会留下一块疤痕。这似乎正符合印第安人对猞猁（见图 3）这种动物本身的审美定论（库特耐人称猞猁为“短脸”兽[37]）。同样的双重性还表现在，从加利福尼亚南部到阿萨巴斯卡语区北部，人们不喜欢吃猞猁的肉，却认为它的皮毛最珍贵[38]。

---

① 治疗溃疡和开放性伤口可用猞猁油和燃烧过的猞猁毛灰混合制成的膏药或软膏。我不知道与其他动物相比，猞猁的毛是否具有独特的功效，但他们（印第安人）对此深信不疑，并相信猞猁或野猫的皮拥有极佳的疗效。（*Swan*，*The Northwest Coast*：178）这一信仰解释了神话的由来，或至少解释了主人公名字的由来？还是先有了神话，才产生了这一信仰？目前尚难断定。（Pline XXVIII，VIII，认为猞猁的爪子制成的灰具有镇静作用）。

关于斯旺（Swan）的模棱两可的“野猫或猞猁的皮”，应当指出，在北美生活着两种猞猁：加拿大猞猁（英文为 Lynx 或 Wildcat）和北美大山猫（Lynx rufus）（英文应该是 Bobcat）；之所以不是很肯定，是因为材料提供者似乎在使用当地这些惯用语时比较含混。鉴于 Lynx rufus 的聚居地明显靠南（从加拿大最南端至墨西哥），我们所讨论的神话的主角很可能是加拿大猞猁。



图 3　加拿大猞猁

摘自 A. L. Brehm，Brehms Tierleben，I. Die Saügetiere，Vol. 1，p. 518. Leipzig und Wien，Bibliographisches Insitut（1863—1869），1890。

第二章　郊狼父子

人们已经看到，以猞猁为中心人物的神话可以 37
扩展到另外一个人物——郊狼，并讲述他们之间的纠葛。主角的二重性在汤普森人的神话中更加突出，以至于这些印第安人将神话分成“猞猁”和“郊狼之子”两个故事。我们先从研究整个神话开始。我将神话分成几集并编号，以便在下面的叙述中更容易指出是哪一个故事。

1. 某村有个年轻美貌的姑娘，她拒绝了所有求婚者。追求者没完没了的纠缠令人厌倦，一天，姑娘和妹妹离家前往外婆岩羊（Mouflonne-des-Montagnes）（Ovis canadensis）家躲避。

2. 走了许多天后，她们路过郊狼的窝棚。郊狼唤来一阵强大的冷风，吸引姐妹俩到他屋里取暖。

郊狼把他称之为肥肉而实际上是他的干精液的东西作为晚餐给她俩端上来。姐姐有些怀疑，拒绝用餐，把东西扔进火里，看到它在火中噼啪作响、冒烟而不燃烧。而她的妹妹禁不住诱惑，怀了孕……姐妹俩重新上路，郊狼赶在她们前面，玩弄了四次同样的把戏。妹妹最后到了分娩的时候。郊狼声称：如果是女孩，他就杀死她；如果是男孩，他就抚养他。姐姐离开变成郊狼妻子的妹妹，一个人继续赶路。

38 3. 外婆通过自己的魔法，感知姐姐快到了，于是派兔子带着干粮去迎接她。兔子躲在一棵横在路中央的树后，姑娘被树绊倒。因为埋伏在树下，兔子看见了她红色的阴部并嘲笑她。姑娘打兔子，用棍子戳穿了他的鼻子。从那时起，兔子就变成现在这副嘴脸。

4. 姑娘一出现，外婆就组织村里所有动物（包括猞猁）进行赛跑，胜者娶姑娘为妻。就在蜂鸟快获胜时，外婆超过了他。外婆把姑娘拖进自己的窝棚关了起来。

5. 在这个版本中，猞猁既年轻又英俊（与前文所述不同）。他在姑娘床上方的屋顶上打了个洞，向她的肚脐上吐了口痰，令她受孕。姑娘生下一个漂亮男孩，谁都不知道孩子的父亲是谁。大伙决定让村里所有男人把自己的弓箭拿给婴儿看。孩子对郊狼专门制作的精致武器不理不睬。猞猁站在一边，别人把他推到孩子面前。尽管他的武器十分粗糙，孩子却拿了过去，认他为父亲。

6. 郊狼和其他村民没有成功，十分恼怒。他们扑向猞猁，把他打得鼻青脸肿并踩在脚下。村民们把他和他的妻儿扔下不管。女人照顾猞猁，治好了他身上除脸部以外的伤口。他的脸依然丑陋，皱

皱巴巴①。

几个好心的村民在离开村子之前留下了一点干鱼。后来，猞猁 39
的儿子像父亲一样成为伟大的猎人，他给恩人们提供肥肉，感谢他们的善举。

7. 妹妹——郊狼的妻子，生了四个儿子，集体起名叫“萨姆克塞”（les Tsamû'xei）（意思不详）②。只有小儿子继承了父亲的魔法，有一个单独的名字，意思可能是“神脚”（Pied-Fort）——因为他用脚踢树墩，让树墩冒火，供其同伴取暖。

8. 四兄弟中的老大有一天想娶一个叫食人魔（Cannibale）的可怕巫师的女儿为妻。住在河对岸的食人魔，借口送他过河，请老大上了自己的独木舟。独木舟翻了，老大淹死了。另两个兄弟也遭遇同样的厄运。最小的弟弟也想在父亲的帮助下试一试。父子俩成功地跳到了独木舟中间，船没有翻。

9. 食人魔早早点燃炭火，想烧死父子俩。他们俩浑身裹上冰 40
块，成功脱险。食人魔虽应允了婚事，但仍和他的朋友兼助手科瓦鲁（Kwalum）密谋杀死他的女婿。

10. 多亏短尾鼠的主意，小伙子小心地站在小路的中央，先逃过了科瓦鲁放的火；随后，他在将树劈成两半时差点被两片树夹死；最后他又在人鱼水怪那里捡了条命（还有一次生死考验，但讲述者记不起来了）。

11. 次日，食人魔和郊狼相互比试。两人都经历了火、水和风的磨

① 朱尔·勒纳尔（Jules Renard）说猫的头部就像“握紧的拳头”。我和让·迪图尔（Jean Dutourd）谈论猫的时候，他告诉了我这个说法。

② 在另一组关于郊狼和羚羊（参见本书第213页）的神话中，郊狼的每个孩子都有名字，而羚羊的孩子却没有。关于这一点，参见《神话学：裸人》，第356页。

难，郊狼最后取得了胜利。他引来一股大寒潮，把食人魔和他的女儿、科瓦鲁以及所有村民都冻成冰块。复仇后，郊狼和儿子返回家中[39]。



尽管故事情节出现了两次混淆（两姐妹受到郊狼阴谋的威胁，郊狼在岩羊村子里是猞猁的头号敌人），但十分清楚的是，上述 2、7 至 11 段和 3 至 6 段分别构成两个故事，它们都以 1 号段落为引子。在两个故事中，讲述郊狼（见图 4）历险的故事最为丰满。叙述风格上的差异加剧了这种不平衡。有关猞猁的故事自由发展，没有任何形式上的束缚，更像一部小小说。我在前文中已经指出，猞猁的故事与小说题材颇为相似。在比较了多个版本之后，我们看到神话如何变为传说、伪历史叙述，最后变成小说[40]。

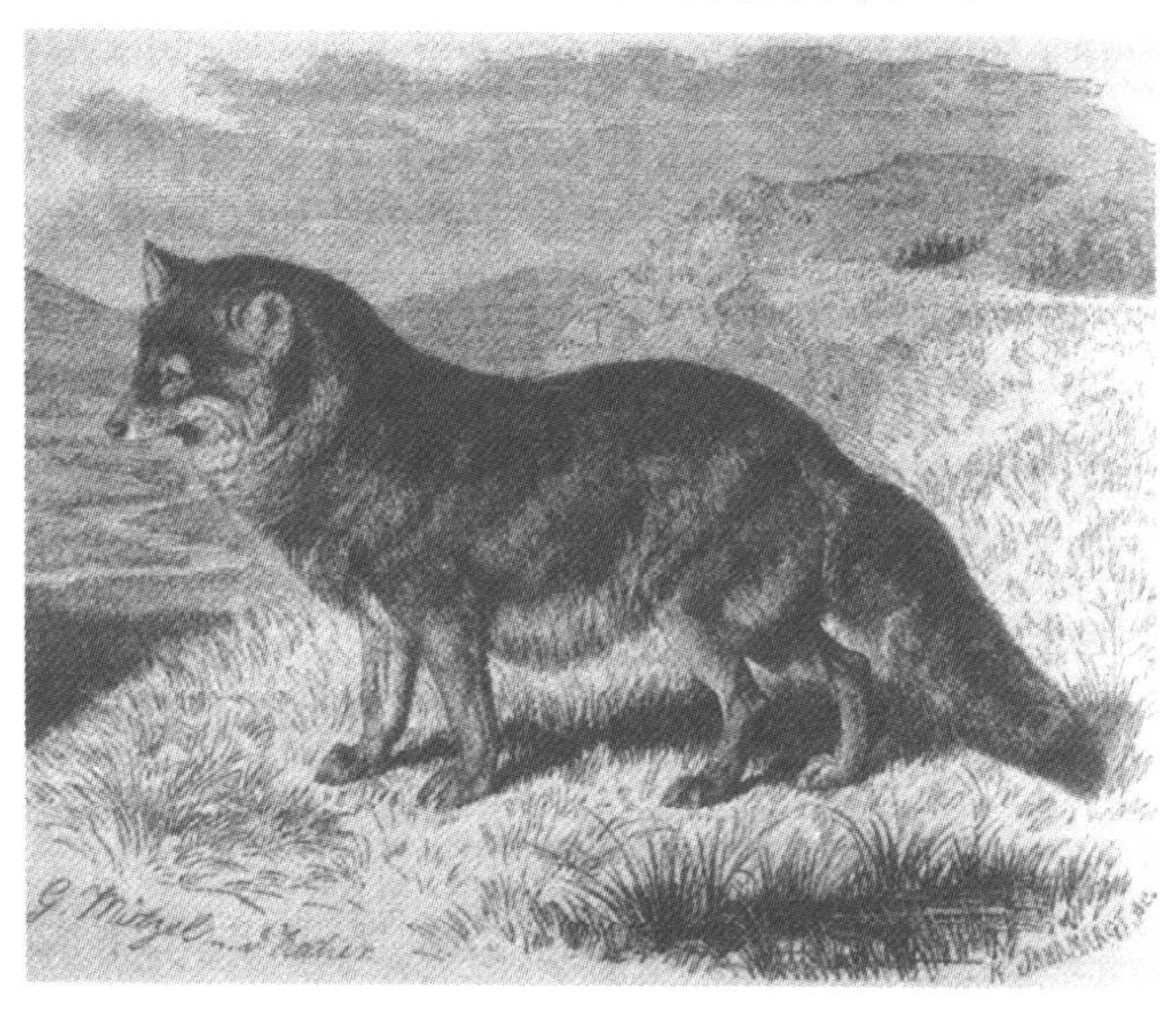


图 4　郊狼

摘自 A. L. Brehm，L. C.，Ⅱ，Vol. 2，p. 250。

然而，郊狼的故事采用了典型的神话或口头文学的叙述方式。 41
故事提供了音乐学家所说的四拍结构（carrure）：听众通过对周期性的感知发现节奏。在这个故事里，周期性通过程式化的内容来体现。因此，四四模式接连出现：郊狼采用四次相同的手段对女主角施加魔法，郊狼有四个儿子，他们四次试图娶食人魔的女儿为妻；食人魔采用四种手段杀死女婿；对立双方进行四次比试，最后郊狼和儿子胜出……同一神话的一个不太完整的版本称，姐姐怀疑妹妹已怀孕，让妹妹跳了四次，跳第四次的时候，她分娩了[41]。

在大多数版本中，郊狼有一句程式化的话："如果生女孩，我 42
就杀死她，如果生男孩，我就留着"；但读者在后文中会看到，郊狼有时会反着说这句话。无论在相关神话的地理分布还是在南北美洲神话中的具体含义方面，这段话都引出了一系列复杂的问题。我们后面会谈到（本书第 82 页）。

即使与被我称为缩略版本的猞猁的故事相比，关于郊狼这个人物，我刚概括的故事版本也显得非常粗略。很多情节都消失了，特别是关于蒸汽浴和雾的情节。应当发生在猞猁身上的情节在这个版本中没有出现，但在下一章阐述的相关神话的扩充版本中会被恢复。目前版本之所以着重叙述郊狼（和他的儿子），是因为它想强调郊狼而不是猞猁的气象含义。郊狼是操纵寒冷的法师：他浑身裹上冰块，成功地逾越食人魔布下的火阵；他用只有自己能承受的严寒战胜了食人魔。有其父必有其子，神话说，郊狼的儿子踢树根放出的火并不是为了做饭，而是为了给同伴取暖[42]。这里突出的并非是火的初始功能，而是它产生的温暖，这与食人魔点燃的死亡之火形成鲜明对照。这两种火都是地火，与两种天火构成对称关系。因为根据当地流传的其他神话，过去那个行事极端、具有破坏性的太阳（不是太热就是太冷）最终被说服，从此释放出温和的热量，温

暖而不是杀死人类[43]。

43 两个版本直接证明了这种联系。汤普森人北方的邻居——舒斯瓦普人讲述的是严格意义上的猞猁的故事：郊狼没有在情节中出现。女主人公是一个鹿女（Fille-Cerf）（Cervus canadensis）。不管是因为她父母拒绝了所有求婚者，还是因为她本人不想结婚（根据不同版本），姑娘离家前往祖母家。祖母假装组织了一场招亲赛跑，通过正午时分唤来大雾或夜色携孙女逃跑。另一个版本说是太阳掳走了女孩[44]。这一细节在汤普森人讲述的猞猁故事的缩略版本中出现，其中的女主人公也属于鹿科[45]。这个版本来源于距离舒斯瓦普人最近的北方汤普森人，不同研究者很可能记录了同一个神话版本（关于鹿取代岩羊，参见本书第100页）。

读者在后文中还将看到（本书第十三章），太阳通常以从人间获得一个妻子为条件，才同意释放出造福于人类的温暖。在猞猁的故事里，该主题已显雏形。



44 《神话学：裸人》的读者或许还记得，被称为“掏鸟窝人”神话的汤普森族版本的主要人物也是郊狼父子。我曾用不少笔墨强调该神话的丰富内容[46]。但在该神话中，郊狼父子是对立的，而在这里他们非常团结：郊狼非但没想抢他儿子的老婆，反而帮助他娶媳妇。

然而，在美洲这一地区，特别是在汤普森族流传的掏鸟窝人神话的结尾冗长而复杂。这解释了为什么定居在瀑布下游的部族以鲑鱼为主食，而位于上游的部族因捕不到鲑鱼，只好吃岩羊。为了报复郊狼，他的儿子设计让他掉进河里。顺流而下的郊狼发现并释放了被囚禁在入海口的鲑鱼。从那以后，鲑鱼从河流下游往上游洄

游。郊狼作为鲑鱼第一次洄游的向导，发现几个年轻女子在河中沐浴。他向她们打招呼，把鱼脊肉送给她们。由于阴茎很长，他能够与那些接受了食物的女子交配。当远处其他女子说更喜欢岩羊时，郊狼阻断了瀑布，令鱼儿无法通过，并开始繁殖岩羊[47]。

这个神话将鱼的流动与女人的流动联系起来：只有实行外婚制的部族才能获得鲑鱼。有关郊狼父子艳遇的对称神话暗地里将这个建议颠倒过来。因为在上个神话中，一个拒绝结婚的姑娘（她以拒绝吃郊狼的干精液的方式继续表现这一姿态，而干精液对应的正是又长又淫荡的阴茎）前往外婆家躲避。外婆刚好就是一只岩羊。她以外孙女招亲为借口，使了一个花招：组织各种动物赛跑。她假装不参加却稳操胜券，“岩羊在崎岖的道路上可以战胜任何对手”[48]。除道路崎岖之外，还有瀑布阻断河流，阻止鲑鱼洄游。这样一来，外孙女儿可以不与外族通婚。

还可以列举出一个与上述阐释相关的另一个神话。该神话在哥 45
伦比亚至富瑞泽（Fraser）河谷地带，太平洋沿岸至落基山麓（Rocheuses）广为流传。我在其他地方讨论过被称为“鲑鱼的故事”的神话，并指出，该神话是一系列被称为生态神话，即关于动物物种地域分布不均的神话的一部分。这些神话与之前的神话不同。鲑鱼的故事没有解释为什么无法在相同的地方看到鲑鱼和岩羊，而是设想在一年中某些时期，鲑鱼和狼（同岩羊一样都是山区动物）可以在何种条件下相遇。除了这点不同外，人们发现，鲑鱼的故事和猞猁的故事非常类似。主人公与其他动物竞争，公开或者暗地里得到一个妻子。在两个故事里，失意的对手们都以痛打胜利者的方式进行报复。胜利者或是伤好康复或是伤重死亡，但都得到一个儿子（在鲑鱼的故事里，儿子救出了被狼群劫持的母亲）[49]。

研究更为复杂的神话版本时，我们还会发现其他内容。我目前 46

仅指出，之前研究的各个神话版本包含着一个组合。这个组合从表面看虽只涉及细节，但清楚地表明了神话思维的运作方式（modus operandi）。

在去外婆家的路上，女主人公被横在小路上的树干绊倒。前文提及的不完整版本用另一事件取代了这件事（本书第 38 页）。女主人公到达村庄后，悄悄地坐在外婆正在劈的木头的另一端。因为自身重量弄翻了木头，行踪被暴露。后来，郊狼的儿子们想跳进一艘独木舟。他们跳到船的一头（而不是依照惯例跳到中央），把船弄翻了，他们都淹死了。最后，郊狼的小儿子站在一条没有树的小路上，逃过了一场森林火灾。因为没有可燃烧的树木，火势在小路前就止住了（按库特耐人的说法[50]，大火越过小路没有停留）。

从故事的结尾开始，大家首先面临的是无树（无法燃烧的小路）与有树（所有其他地方）之间的重大对立。树木在出现时，有时是凹形物体（倾覆的独木舟）①，有时是凸形物体。作为凸形物体时，树木呈现两种形式，既彼此关联又相互对立：其一是女孩坐着弄翻的木头，其二是横在路中央的木头，女孩笨拙地跨过去，却被绊倒了（在这里，女孩自己摔倒了）。

47 如果能证明下面两点（只是假设而已），我们就朝着最终完成体系的构建迈出了一大步。（1）证明无法燃烧的小路与土灶正相反，因为在一种情况下，土在燃烧，而在另一种情况下，土不燃烧；（2）证明横在路中央的树木与危险的独木舟正相反，凹形独木

① 我们讨论的神话流传的地区被一条倾斜的界限一分为二，人们分别使用整块木料和树皮制作独木舟。汤普森印第安人了解并使用着两种类型的独木舟。无论如何，独木舟，即使是用树皮做的，尽管是被重新拼接的一棵树，总是让人想起树干被掏空的树木。

舟阻碍渡河者的步伐，而凸形独木舟从女孩脚下滚开。不管有没有树，是凸形还是凹形，是横着还是竖着放在路上，等等，树木的各种状态构成了一个组合，被神话系统地利用起来。

第三章　偷贝壳的女人

49 我们已经看到，简化到只剩主干的“猞猁的故事”是如何融入到一个以猞猁的对手——郊狼为主角的更复杂的叙述中的。现在我们来看第三种情况，它在两方面与前两个故事不同。首先，它通过吸收第二个故事中没有出现的“猞猁的故事”的情节，恢复了主要人物之间的平衡。其次，非常重要的是，第一个故事包含在第二个故事中，而第二个故事又包含在增加了新内容的第三个故事中。娃娃相套的俄罗斯套娃是该情形的形象体现。

出于方便，我们用“偷贝壳的女人”来称呼第三种情况。这次依然是在汤普森印第安人那里发现了该神话最典型的形式。

从前，在杳无人烟的偏远大山里，生活着一个

男人和他的两个妹妹。他是个优秀的猎人，总能带回流油的兽肉和 50
皮毛。他每天都在附近的小溪洗澡，用松枝揉搓身体。掉下来的松针变成角贝（Dentalium），他把贝壳送给他的两个妹妹，但禁止她俩去他洗澡的地方。由于好奇，妹妹拉着姐姐去了并捡回很多躺在水底的贝壳。哥哥很生气，决定同她俩分开。他掀开灶台的石板，露出隐藏在下面的洞口，跳进去，来到下面的世界（另一个版本说是上面的世界，即主人公来到了我们所生活的世界）。哥哥的猎狗的行为让姐妹俩很奇怪，她们俯身向洞口看去，从洞口刮出一阵大风。她们看到哥哥正在和下面的人玩球。姐姐不停地责备妹妹，她俩痛哭流涕，眼泪掉进洞里弄湿了哥哥。哥哥十分惊奇，因为在神话时代，雨还不存在（本书第 27 页）。哥哥上来安慰妹妹，姐妹俩要求跟着他，他同意了。但是在往下走的过程中，她俩三次没能紧闭眼睛，被迫返回地面。气馁的哥哥劝她们还是去鹿姨妈那儿［英文 elk 在北美指 wapiti（鹿，Cervus Canadensis）］，并叮嘱她们路上不要停留。

从此处开始，除去一些小细节外，我们的故事与汤普森人的神话，也就是上一章的主题别无二致：在郊狼家四次停留；妹妹怀孕（郊狼说："如果生女孩，我就抚养她；如果生男孩，我就把他挂到树上"）；有关兔子的情节；到达姨妈家里；除郊狼、猞猁、兔子和一只鹿科动物外（Odocoileus；未明确种类），所有四足动物和鸟类都参加的招亲赛跑。鹿姨妈超过了所有参赛者，带走了外甥女，将她关在悬挂在自己床上方的箩筐里。

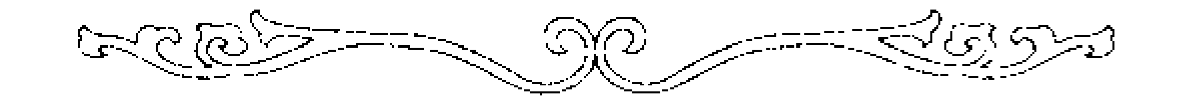
后面的故事的内容几乎没变，唯一的变化是，猞猁在妻子的照 51
料下得以痊愈，他为自己的小家打猎，但把所有的野兽都关在一座小山上："美洲狮、狼等最优秀的猎手都找不到猎物。饥荒横行。"在桑波人故事里出现的情节（本书第 30 页）被这个版本用作结尾：

乌鸦来访和悔过自新的村民们返回村庄，猞猁慷慨地用野味招待大家："他把最大块的肥肉和肥油给了从前善待他的人，但对乌鸦、郊狼和其他村民，猞猁几乎什么都没给。"[51]

汤普森人还提供了几个版本，我们只记得突出的情节。在有一个版本中，主人公鼓励他的妹妹和他一起去下面的世界："一个不下雨、不下雪、不太冷也不太热的美丽国度"。然而两个姑娘害怕下去，主人公出于怜悯回到她们身边[52]。

另一个很不一样的版本说道（参见本书第 265 页），名叫 Tcîskíkik 的主人公（很可能是山雀，Parus）有一个妹妹跟他一起打猎。尽管他不允许，妹妹还是扑到一只刚刚杀死的猎物上大吃起来。他非常生气，打伤了妹妹，妹妹逃走后变成 kaqwā 鸟，或许是金鸻（Pluvialis）。哥哥很悲伤，从那时起，tcîskíkik 鸟的叫声就好像在说："哦！我的小妹妹啊！"[53]

第三个版本差异更加显著，故事涉及两个兄弟。其中一个有一天在快乐的地下蚂蚁神宫失踪了，神宫的居民从早到晚都在玩球。另一个兄弟从灶台的洞口进去找到了他。兄弟俩在蚂蚁世界团聚，过上了幸福的生活[54]。



52 奥加纳贡族讲述的神话的开头部分与他们东面的邻居——汤普森族一样，但后面的情节不同。

姐妹俩窥探哥哥洗澡的地方并偷走他的贝壳后（这里说是为了打扮她们的娃娃），哥哥很生气，说服父母遗弃做了错事的姐妹俩（这个版本包含了一个完整的家庭）。他们留下的狗用爪子刨岩石旁的地面。两个姑娘把岩石掀开，发现父母就在下面的世界里，她们不停地哭，不停地恳求。母亲心软了，让儿子去接姐妹俩。哥哥试

图一个胳膊夹一个妹妹回到地下世界，但她们不能按要求紧闭眼睛，哥哥试了三次都失败了。于是哥哥劝她们去外婆家住并叮嘱她们在路上不要接受别人给的哈喇食物。两人上了路，来到河边，叫来一个艄公。艄公说船坏了并告诉她们下游有个水浅的地方[1]。她俩来到艄公住地。艄公给她们端上一盘肥肉，只有妹妹尝了尝。男人马上喊道："如果生男孩，我就留着；如果生女孩，就把她淹死。"听到这句话，姐姐明白妹妹怀孕了。她跳了四五次，让妹妹模仿她并小心地落在她跳过的地方。妹妹没有做到，生了个男孩，和孩子一起留在引诱她的男人家里。

姐姐继续赶路，在一间茅屋里过夜时，她发现了猞猁派去的兔 53
子留在屋里的肥肉，但她还是坚持吃自己带的干粮。兔子藏在一棵倒下的树干后面，当姑娘迈过树干时看见了她的阴部。兔子嘲笑她的外阴是白色的（而不是像上文 38 页所说是红色的）。姑娘用掘地的木棍打兔子的鼻子。

姐姐来到外婆家，外婆正在劈木头。姐姐悄悄坐在木头上。老太太发现了她，因为斧头发出的声响不一样了。她将外孙女藏在某个地方关起来，然而秘密很快就泄露了。村里的年轻人都想娶姑娘为妻。有一天，外婆不在家，狡猾的猞猁爬到房顶上，顺着房梁撒了一泡尿。一滴尿掉进正在睡觉的姑娘嘴里。她不久就生了个男孩。与其他版本相比，这个版本中的村民思想更开放，他们一同欢聚，庆祝孩子出生。婴儿被传来传去。猫头鹰把婴儿偷走抚养，没人敢反对，因为猫头鹰是一个人人害怕的强人。

---

① 她的名字的意思是鸥（Goéland）或海鸥（Mouette）。或许最合适的是河乌（Cincle），在库特耐人和锥心人的神话版本中，河乌扮演同样的角色，因为这种鸟能够在水底行走。

孩子长大后成为一个好猎人。一天，有人设法接近他，劝他回自己家。猫头鹰开始寻找，逃跑者通过漂浮的树干过了河，然后让虫蛀断了树干。猫头鹰落水后，螃蟹们扑上去，猫头鹰动弹不得，最后被淹死。

54 逃跑者很高兴，来到湖边，天很热——我们不要忘记，故事里的年轻人是猞猁的儿子，这里让我们想起了郊狼的儿子的故事——他想游泳并且不顾母亲的告诫，越游越远。别人叫他，他也不理，反而一头扎进水里，再出水时就变成了鹛鹛（Gavia）[55]。

位于奥加纳贡族东部的库特耐族形成了一个隔离语群①，他们的神话版本差异显著，我简述如下。

戴姆（黄鹿）命令他的妹妹戴妮（母黄鹿）和芳②（小黄鹿）把他带回的猎物的软骨全部扔到水里，软骨在水中变成了角贝。一天，两个姑娘将贝壳偷走。她们的哥哥和其他村民很气愤，决定搬到地下世界去并且不让两个犯错的姑娘跟着。于是她们俩开始了历险之旅。她们骑着长脚鹬过了河，接受了河乌的款待。河乌给妹妹芳吃了煮熟的血使其怀孕。姐姐让芳跟着她的脚印走，但芳没走对，生了个儿子。戴妮把孩子扔在河乌家。芳把河乌的头摁到水里以报仇。

55 戴妮独自继续赶路，遇到了兔子。兔子说如果戴妮不叫他丈夫，他就拒绝把她带到青蛙祖母家。青蛙把孙女藏起来，但猞猁还

---

① 由于操作上的失误（我对此不作解释），在 Skira 出版的《面具之道》（*la Voie des masques*）（部落分布图，I，79）中，右侧线条交叉的部分印上了“萨哈泼丁”而不是“库特耐”神话。当时没有发现，这个错误在其后的版本中不断重复（Plon，1979，p. 44 和 Press Pocket，1988，p. 38），因为部落分布图被原封不动地照搬。

② 这些名称不合适。我出于方便才使用它们，因为无法确切知道 Odocoileus 具体属哪一个品种，这个属包括两个品种，都比鹿小。

是偷偷地让她怀了孕（另一个版本讲述了具体受孕的办法：猞猁拔了四根毛插在姑娘要撒尿的地方）。戴妮生了个男孩，他们仨都被遗弃了。猞猁每天都打回很多猎物，而村民们在新的住地却遭遇了饥荒。村民们回到原来的村庄。大家轮流抱着孩子看，蟾蜍和猫头鹰将孩子掳走。戴妮追上了他们，把孩子夺回来，躲在一棵树上并放出她的狗——美洲大褐熊来咬蟾蜍和猫头鹰。后来，戴妮和猞猁又生了一个儿子（一个版本中说是双胞胎），两个男孩变成了太阳和月亮。有一个版本说，乌鸦和郊狼也曾试图变成太阳和月亮，但是他们不是太冷就是太热，不是太慢就是太快，总之都没有成功[56]。

现在来谈位于库特耐族南部的锥心族，我们又回到撒利希语区。在他们那里，猞猁的故事和偷贝壳女人的故事是两个不同的故事。我不再重复前面已提及的锥心族有关第一个神话的各个版本，只想重申，在他们的版本中，雾和雾导致的饥荒代替了晴天和晴天重现的主题（本书第28页）。至于锥心族有关偷贝壳女人的故事版本，一部分来源于库特耐族的版本（贝壳的生成方式），另一部分源自奥加纳贡族的版本（主人公变成了鸟）。故事是这样的：

鹰村村长要求各家上交吃过的猎物的骨头。他命令他的两个女儿（也是鹰）在冰冻的河面上凿一个窟窿，把骨头扔进去，不能看。“姆姆”的声音令她们很好奇，其中一个姑娘违背了父亲的命令，看到骨头在水底变成了角贝。她把此事告诉了姐姐。姐妹俩偷偷摸摸地在森林里搭了一个窝棚，在里面堆了很多贝壳。她们俩每天都用植物纤维做成的细绳把贝壳穿起来。其中一个姑娘假借父亲的名义，让每家上交许多骨头。父亲起了疑心，暗中跟踪她们。发现她们的把戏后，他将全村人召集起来说：“我要求大伙上交骨头不是为了我自己，而是为了你们的利益，现在我自己的孩子把骨头 56

偷走了。”根据其父亲的命令，村民们遗弃了两姐妹。当她俩晚上从窝棚回来时，一个人也找不到了。所有的房屋都毁了，村子里一片荒芜。姐妹俩踏上了历险之路，来到一条有两条支流的河边，叫来艄公（可能就是库特耐人所说的河乌）。艄公说没有船并给她们指了一个水浅的地方。

艄公在家里用熟血汤招待姐妹俩。姐姐佯装吃进，却通过固定在下巴上的漏斗形贝壳吐了出去。妹妹没姐姐小心，吃完饭后就跟不上姐姐了。两人争吵着往回走，一个艄公请她们上了船，却不靠岸。姐姐拒绝下水，把艄公推到河里淹死了。她离开了妹妹，带着所有的贝壳走了。

57 她遇到了黑水鸡，送给她一块角贝（这种鸡的喙因此成了今天的形状）。黑水鸡通知同行的伙伴说有个陌生人在不远处。鸡群首领允诺把姑娘嫁给有志者为妻。黑水鸡设计让自己害羞的孙子——丹顶啄木鸟被选中。姑娘生了个男孩，所有的人都来抱一抱。食人魔四姐妹乘机将孩子抢走。

年轻的母亲带着角贝出发去寻找儿子。La Sturnelle 向她提供了消息，得到蓝鸟项链作为奖赏。孩子长大成人，成为一个好猎人。他的母亲在他洗蒸汽浴时突然到来，让孩子承认了自己并说服孩子离开当初将他掳走的人。食人魔姐妹习惯将猎物团团围住，并释放烟雾使自己不被发现。小伙子用一个假人骗过了她们，和母亲一起逃走了。

他们借助女人解下的腰带过了河。食人魔四姐妹被邀请用同样的办法过河，女人将浮桥迅速抽走，四姐妹溺水而死，变成了燕鸥。女人宣称：“食人魔就此消失，变成在水边生活的鸟。当人靠近时，你们飞不起来。”女人渴了，派儿子去找水。儿子磨磨蹭蹭，一边洗澡一边玩。母亲不耐烦，决定离开儿子，说：“你将会变成

䴙䴘［英文 Hell-dive 是北美所有䴙䴘，特别是带角䴙䴘（Podiceps auritus）（图 5）和花嘴䴙䴘（Podilymbus podiceps）的通俗叫法，花嘴䴙䴘在英属哥伦比亚不多见，因此很可能是另外一种。这两种䴙䴘在湖泊和沼泽中度夏，在海边过冬］。我将会变成乌鸫（Turdus migratorius），你太喜欢水了，我们不能在一起生活。刮风时，你会飞起来叫着'亚克萨，亚克萨'（䴙䴘的叫声是起风的先兆）。我会变成幽灵，栖息在靠近房屋的树上。当有人死的时候，我会发出叫声。你因为喜欢水，所以生活在水边，而我将生活在荆棘丛生的地方。"[57]



图 5 带角䴙䴘

摘自 Brehm，L. C.，V. Die Vögel，Vol. 2，p. 580. Ib：d.，1891。

59 前面给大家讲了一大堆神话，反反复复，或许令人厌倦。但还有什么别的办法呢？这些神话构成了本书的实质。读者会认为，现在应当从整体上研究这些神话，并说明我们关注它们的理由，这并非没有道理。

通过这些神话，我们看到简短的猞猁的故事如何逐渐成为一个内容更丰富的故事的一部分。这个故事最初的主角是姐妹俩，一个成为郊狼的妻子，另一个成为猞猁的妻子。故事可以到此结束，或者继续讲述郊狼的儿子或猞猁的儿子（有时是孪生兄弟）或他们俩的历险。

然而，只有自上而下才能看出整个神话内部的一致性。近看或
究其细节都会发现第一条分界线。在一组神话中，姐妹俩（或更确
切地说，姐姐为主，妹妹跟随）是两个不合群的抗婚女子。在另一
组神话中，姐妹俩（或更确切地说，妹妹为主，姐姐跟随）很不谨
慎：在哥哥躲开所有人，特别是女人，苦练神功以期获得守护神的
精髓时，她俩窥探哥哥的秘密。有关撒利希部族的语言文化的民族
志正是以此方式让我们理解了洗浴和松针搓澡的情节。从这个角度
60 看，我们可以认为姐妹俩的行为近于乱伦[①]，它导致了角贝的丢失。
我们知道，地处内陆的撒利希语部族根本不知道这些长 3 厘米至 6

① 如果将撒利希语区周围观察到的现象推而广之，这一点可能会更加明显。北部的卡利埃人（Carrier）和南部的胡帕人（Hupa）都属于阿萨巴斯卡语系，在这两个部族，男人佩戴角贝，女人佩戴贝壳珍珠。撒利希语部族也有类似的差异，但只涉及耳坠（而鼻饰方面的差异则正好相反）。在各种情况下，用作首饰的贝壳都有明显的性别差异［参见莫利斯（Morice）：第 725～726 页；戈达尔（Goddard）：19～20 页；希尔-杜（Hill-Tout）6：第 86～87 页］。

厘米，类似小象牙的单瓣贝壳的真正来源。他们是从奇尔科丹族（Cholcotin）那里得知的，而奇尔科丹族是从沿海地区的部族那里得知的[58]。人们只有在普吉湾以北才能打捞到这种贝壳。但是从普吉湾往南直到加利福尼亚，对这种贝壳的需求量很大。加利福尼亚的部族对于这种贝壳怀有与撒利希语部族几乎相同的信仰，唯一的差别是，内陆的撒利希语部族将贝壳视为珍贵的饰物，而加利福尼亚的部族主要将贝壳当作货币来积攒，贝壳在声望斗争和经济社会交换中发挥着首要作用①。

然而，距离汤普森族1 000公里的南加利福尼亚尤洛克族（Yurok）的故事是对汤普森族神话的最好阐释："他（尤洛克族印第安人）来到河边，目不转睛地盯着水底，也许最终会发现一个像鲑鱼一般大的贝壳，它的鳃部像鱼鳃一样开合。人们要求年轻男子连续十天从事这种练习，不能吃东西，强迫自己接受最艰苦的体能训练，同时要聚精会神，不与任何人，特别是女人说话以免分心。只有这样，他们在成年之后才会变得富有……尤洛克族坚信，在角贝构成的财富和两性的结合之间存在一种内在对立的关系。"[60]

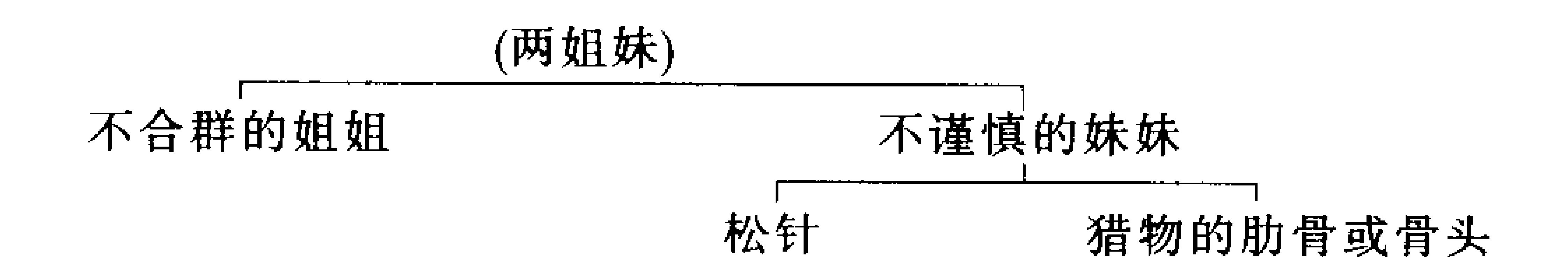
在汤普森族、锥心族和库特耐族流传的"偷贝壳的女人"神话 61
的各个版本，也是通过两性的接近（虽然是远距离的，但由于发生在兄妹之间而对神灵构成严重亵渎）阐明印第安人不再拥有这些珍贵贝壳或贝壳生产告罄的原因。

然而，事情并非如此简单，因为在汤普森族居住区的东部，在内陆地区，锥心族和库特耐族以一个禁忌取代了另一个禁忌：各家各户不能将某些剩饭扔掉（肋骨的软骨部分，或宽泛地讲，猎物的

---

① 对于角贝的钟爱并非新大陆某个地区所特有。在保加利亚、黑海沿岸、拥有5 000年历史的瓦尔纳（Varna）墓地分别发现了1 400个、2 200个、2 100个、4 500个角贝[59]。

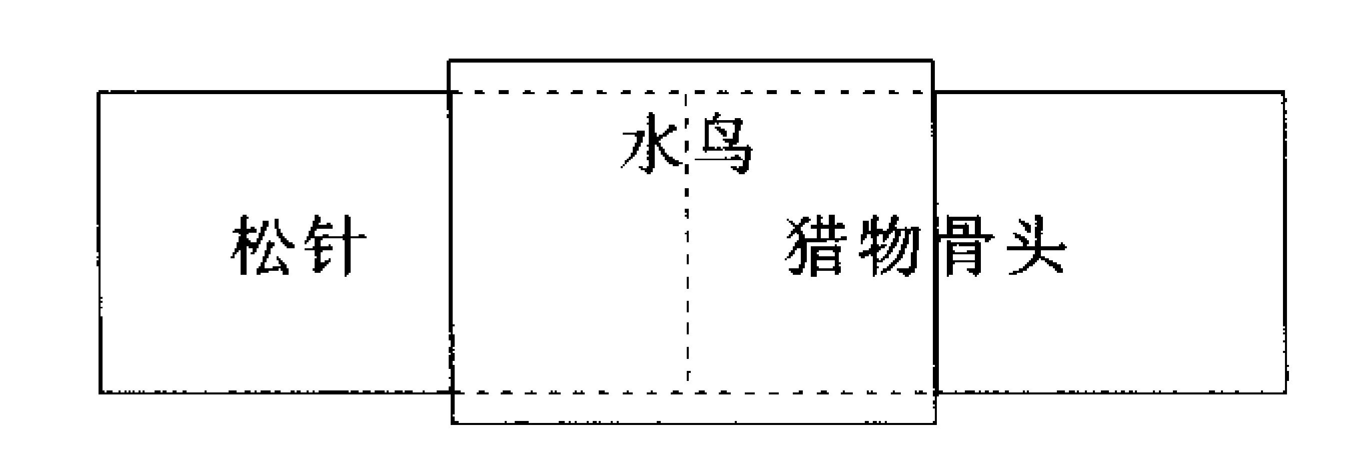
骨头），而要上交给首领。然而，与其他版本提及的启蒙练习不同，狩猎并没有在神话中成为一种仪式性的活动。比较各个版本，我们发现一组三重对立：



62 最后一组对立提出了一个我目前无法解决的问题。猎物的骨头是否将包含肉的“骨头”，即贝壳，反过来说（人类很少吃贝壳的肉，有些神话中嘴很小的人物吃贝壳肉，参见《嫉妒的制陶女》，第 138 页），因为猎物是带骨头的肉？神话中没有任何情节证实这一假设，而该假设令有关软骨的说法无法解释。或许应该看看历史？肋骨或猎物骨头的说法可能来自库特耐族。人们倾向于接受这种说法，因为库特耐族的邻居——锥心族是唯一接受该说法的撒利希语部族。然而问题并未解决，因为库特耐族本身就是一个谜，他们组成了一个孤立的语言群体，被两大部族——西面的撒利希语部族和东面的阿尔冈金语部族（Algonkin）——夹在当中。或许他们曾经住在落基山脉的东侧，与黑脚族（Blackfoot）为邻（黑脚族讲阿尔冈金语，文化方面与平原印第安人相同）。在 19 世纪，库特耐族还与黑脚族保持着时而敌对、时而既通婚又通商的关系。基于上述内容，我们是否可以认为，肋骨或猎物的骨头的说法正好呼应了大西洋沿岸阿尔冈金语部族已被印证的信仰，即用来制作贝壳链珠（Wampum）的贝壳可能是一种食肉甚至是食人肉的动物？而加利福尼亚北部的尤洛克族在角贝方面有同样的信仰。尤洛克族和其邻居维约特族（Wiyot）都属于阿尔冈金语区，上述假设因而显得更加吸引人。此外，只有使用猎物骨头说法的版本才说主人公的绑架

者是食人魔[61]。

另一个问题涉及水鸟，它们似乎一同凸现于神话的多个版本中。被称作海鸥（Mouette，Goéland ou Cincle）的人物取代了奥加纳贡族、锥心族和库特耐族版本中的郊狼。在奥加纳贡族和锥心族的故事中，猞猁的儿子变成了鹡鸰；在锥心族的故事中，他被燕鸥掳走。包含“水鸟”的一组版本与包含“松针”和“猎物骨头”的两组版本都有交叉，但又不与它们中的任何一组完全一致： 63



在上图的最左侧，即汤普森族的故事，讲述了郊狼的儿子（他是一个大巫师）的一连串历险，而对猞猁的儿子成为优秀猎人只做了暗示。在最右侧，即在库特耐族的故事中，猞猁的儿子，更确切地说是他的双胞胎儿子，变成了太阳和月亮。而奥加纳贡族（松针＋水鸟）、锥心族（猎物骨头＋水鸟）和库特耐族的故事中，猞猁的儿子变成鹡鸰或天体的情节发生在孩子被猫头鹰（奥加纳贡族）、蟾蜍和猫头鹰（库特耐族）或食人魔四姐妹（锥心族）抢走后，是孩子被抢走的结果。上述情节形成一条新的分界线，穿过所有神话。我将在后文中讲述孩子被掳走的原因（参见本书第七章、第八章），现在暂且不提。

第四章　追溯往昔的神话

65 “猞猁的故事”是“偷贝壳的女人”的一部分，我将这两个故事作为两大系列归入同一神话大类。该类神话表明，北美洲西北部流传的一系列神话扩展至南北半球。我们早就知道，在北美、巴西和秘鲁流传的神话的形式惊人地相似。有些版本收集于十六七世纪，而另一些是在 19 世纪甚至 20 世纪。尽管收集的时间不同，神话依然非常容易辨别。时空的差别对神话的影响如此微乎其微，令人惊诧。

为了证明这一点，我将引用一个版本，这是欧洲所了解的第一个巴西印第安人的神话。该神话由泰韦（Thevet）于 1550 年至 1555 年间在里约热内卢地区的图皮南巴族收集整理，后来于 1575 年发

表。在阿尔弗莱德·梅特罗（Alfred Métraux）的帮助下，该神话得以再版，并配有评论以及不同版本，这些版本来自一部从未发表的手稿[62]。我们之前研究的主题只构成这部美洲印第安人创世记的一个片段，或更确切地说是位于整个故事中部的一个情节。然而，该情节将与前后情节相呼应，使故事成为一个整体，尽管泰韦承认只记录了一部分事件，其他事件听到但被遗漏了。

我不认为泰韦“将不同神话，甚至同一神话的不同版本合并 66
为一个神话”[63]。每个神话都有自己的结构，以吸引人注意、触动听众的记忆。这也是神话能够通过口述代代相传的原因。当地听众认为有价值的、促使他加以转述的内容对于像16世纪法国方济会教士这样一个准备不足的听众同样是有价值的，尽管程度稍弱一些。泰韦并未选择什么都听、什么都记。我们在19世纪至20世纪收集的神话中常会发现连贯性更强的一整套神话的碎片，这些神话继续得到印证［例如当代由尼缅达居（Curt Nimuendaju）在阿巴波古瓦族（Apapocuva）和卡多冈（Cadogan）在瓜拉尼族（Guarani）收集的神话。这两个部族是古图皮南巴族的近亲］。

泰韦讲述道，在远古时代，莫南神（Monan，意思是“先人”）与人类生活在一起并造福于人类。然而，人类却忘恩负义，神用天火处死了他们。天帝改变了地形，此前的大地完整而平坦，没有海洋，也没有雨水。只有一个人逃脱劫难，莫南将他带到天上。在他的苦苦恳求下，天帝用瓢泼大雨淹没了冲突地区，形成了今天的海洋和水系。莫南为这个男人造了一个女人，以便二人生儿育女。这样就诞生了第二代种族。造物主麦尔·莫南（Maire-Monan）出现了，他是“变革先祖”（Ancien Transformateur），掌管所有艺术。白人是他的“真正的孩子”，在文化上优于印第安人。麦尔·莫南

赋予人类现在的外形和不同的性格①。

67 与麦尔·莫南同时代的人不满意自身的演变，他们将莫南放在火堆上烧死。莫南升上天空，变成暴风雨，在尘世留下自己的后代。其中一个叫索梅（Sommay）的人有两个儿子，一个叫塔门多纳雷（Tamendonaré），一个叫阿里左泰（Aricouté）。他俩一个性情温和，一个脾气暴躁。两兄弟之间的冲突造成了一场源于陆地的大洪水。两兄弟和他们的妻子逃到山顶，其他人和动物全部葬身洪水。一对夫妇生育了图皮南巴人，另一对夫妇生育了图皮南巴人的夙敌。莫南专门在树懒（Paresseux）[Bradypus tridactylus，因为肩部中间有黄斑[65]，所以在巴西被称为“肩带树懒”（Paresseux a scapulaire)] 肩部中间预留了火种，兄弟俩可以用这个火种烧火做饭。

68 所有这些似乎与前几章所讲的北美神话没有联系。但我们很快就会发现联系之所在，下面就是产生关联的内容。

村里有一个叫麦尔-波奇（Maire-Pochy）的人，尽管他的地位是仆人甚至奴隶，但他却是“伟大的莫南的亲戚”。他奇丑无比，却身怀神功。一天，他带回一条鱼，主人的女儿想尝一尝。她一尝就发现自己怀孕了，很快生下一个漂亮的男孩。人们找来村里所有的男人，找出孩子愿意接受其弓箭的人，以此来确定孩子的父亲，这个人就是麦尔-波奇。“大伙儿都对他不满”，将他和妻儿抛弃。但是麦尔住的地方物产丰富，而其他村民居住的地方十分贫瘠，寸草

① 泰韦不甚明晰的文章似乎让人觉得，在神话时代，人和动物属于同一个家庭；变革者的作用是在这个混沌的整体内部形成不同的属性差异。我曾指出，变革者在南美的行为（变革者在行程中遇到的每个存在物都希望他死去，因为他们拒绝被他变成鹿、猴、貘或某种树和植物）在北美西北部，特别是切努克语和撒利希语部族同样存在，而且精确到每个细节[64]。

不生，不少可怜的村民被饿死。

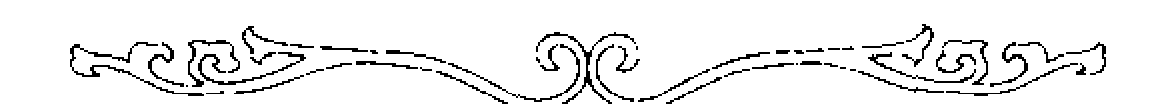
麦尔心生怜悯，吩咐妻子将食物送给从前的村民并邀请他们来家里做客。这些人对肥沃的田园垂涎三尺，将东西一抢而空。麦尔立即把他们变成了各种动物。这件事使他对亲家以及妻子彻底产生反感："他褪去丑陋的外表，变成最英俊的人，到天堂去过着舒适的生活。"

麦尔-波奇的儿子也叫麦尔，和父亲一样是个大法师，他想陪同父亲上天。在一段时间里，他变成岩石将海洋与陆地分开以防有人跟踪①。他后来恢复人形，和印第安人生活在一起。他的杰作之一是制造了一艘豪华火船。他的同伴急不可耐地把船抢过来要试试。这个鲁莽的家伙把自己点着了，跳到水中变成了秧鸡，一种红爪、红喙的涉禽。最后，麦尔去寻找父亲［泰韦在这里称他父亲为卡鲁博苏（Caroubsouz）；比较 lingua geral coaracy ；guarani quaraçi，kuaraby"太阳"；tembé-tenetehara ko'ar-apo-bar，"创世者"］；他在尘世留下一个叫麦尔-阿塔（Maire-Ata）的儿子。麦尔-阿塔娶了一个同乡。这个女人生性好动，尽管有孕在身，还想回老家去看看。她肚里的孩子同她交谈，为她指路。但因为她拒绝采摘某些他想要的"小蔬菜"，腹中的孩子不再说话，女人迷了路，来到负鼠家。负鼠趁她睡着时让她怀上另一个儿子，"和另一个儿子在肚子里做伴"。

我简单叙述这个神话的结局。关于结局，南北半球有许多可 69

① 在华罗奇丽省（Huarochiri）收集到的源于16世纪的秘鲁版本中，一位妇女——相当于图皮南巴版本中的麦尔的母亲在神话中的位置——对丈夫感到厌恶（正如麦尔-波奇对老婆反感一样），和她的女儿一起变成了海底的岩石[66]。关于水中岩石发挥的"半导体"作用，参见《神话学：裸人》，第388页、398～400页。

比性，但对我们而言没有直接的意义。女人离开负鼠后又迷了路，来到凶残的印第安人那里。印第安人把她杀死，在吃掉她之前，将肚子里的两个孩子掏出来扔到垃圾堆。一个女人发现了，将他们抚养成人。两个孩子为母亲报了仇，把杀害母亲的凶手淹死，凶手们变成了今天的猛兽。然后，他们开始寻找麦尔-阿塔，相信他就是自己的父亲。阿塔为了辨认哥儿俩，让他们接受考验。负鼠的儿子非常脆弱，而麦尔-阿塔的儿子顺利通过，甚至在每次弟弟死去时还能使其复活[67]。今天在巴拉圭、巴西南部和东北部收集到的种种版本证明该神话极为稳定。讲图皮语的部族几个世纪以来一直保持着神话的原样，不同部族间的地理距离并未让神话受到影响[68]。这个神话甚至还流传到了无论语言还是文化都与图皮语部族不同的部族中。热族（Gê）神话中有一模一样的火船情节（《神话学：生食和熟食》，第 297～298 页。关于热族，参见第五章，第 311～316 页）。



70 人们很久以来已发现，麦尔-波奇的故事精确地预示了三四个世纪之后，在距离巴西南部几千公里的北美收集到的各种神话。撒利希部族有关猞猁的故事的各个版本突出证明了这一点：一切内容都包含在内。主人公在故事开头或中间长相“丑陋变形”（如泰韦所述），在故事中间或结束时变成了年轻英俊的小伙子。辨认父亲的方法也完全相同：每个男人把自己的弓和箭送给孩子。没有通过测试的村民抛弃了主人公和妻儿，但他们从此厄运缠身：深受饥荒困扰；而遭抛弃的受害者却生活富足。好心的主人公热情地招待他们，给他们食物，但却没有忘记报复：他把迫害他的人（或其中一部分）变成了动物，在北美流传的某些版本中，他让郊狼和乌鸦从

此以腐肉为生[69]。

图皮南巴族的神话片段很有说服力，其中臭烘烘的负鼠（相当 71
于北美版本中的郊狼）引诱一个迷路的女人。郊狼把自己的干精液给女人当饭吃。来自查科（Chaco）的一个南美洲版本采用了同样的诡计：使坏的是一只鸟，他在女人经过的路上撒上自己的干精液，被女人当成盐拿起来舔食。该版本也包含展示弓箭辨认父亲的情节[70]。

在某些北美神话版本中，猞猁的双胞胎儿子变成了太阳和月亮，如果是独生子，就变成了水鸟。在图皮南巴族的版本中，等同于猞猁之子的麦尔-波奇的儿子变成了太阳，而他的一个同伴变成了水鸟①。南美所有神话版本都将双胞胎与两个天体紧密相连。玻利
维亚的瓜拉宇族（Guarayu）[71]在这方面与居住在北美落基山区的库 72
特耐族的表述几乎完全一致。这些版本，包括图皮南巴族的版本，主要讲述日月运行的规律而不是它们的起源：北美流传的神话版本确定了日月更替的规律，图皮南巴族的神话则保证太阳与陆地距离适中，以免印第安人与麦尔-波奇的儿子的莽撞的同伴经历同样的遭遇，即被太阳烤焦。在巴拉圭姆比亚-瓜拉尼族（Mbya-Guarani）的神话中，麦尔-波奇的儿子依然姓波奇（姆拜-波奇）。姆比亚-瓜拉尼族赋予他的职责是惩罚冒犯神灵的夫妇。如何惩罚呢？让他们生双胞胎……

在北美神话和16世纪以来在南美收集的神话之间有一点确实不

① 今天，在巴拉圭的姆比亚-瓜拉尼族的一个神话版本中，一个魔鬼和麦尔的同伴经历了同样的命运，被变成灰烬，只留下一小块内脏，变成掌管火种的 tataupa 山鹑（Crypturus tataupa 与欧洲大陆的山鹑不同，喙鲜红，爪浅红[72]）。1640年蒙托亚（Montoya）瓜拉尼语-西班牙语字典中，Tataupa 指“fogon”，即炉膛、炉床。

同：前者说两姐妹中一个怀了郊狼的孩子，另一个怀了浣猁的孩子。两人都生了男孩，两个孩子因此是表兄弟。而在南美的版本，如图皮南巴族的神话中，一个已怀了丈夫孩子的女人又怀上了负鼠的孩子，两个孩子生下来是双胞胎：

73 然而，这两个孩子并不是真正的双胞胎，因为他们的父亲不同。但我们应看到，北美神话所设计的两个父亲之间的关系有点像双胞胎。或许他俩在妊娠初期是一样的——从解剖学的角度可以被认为是双胞胎——这之后，他们决定要有所区别：浣猁将郊狼的口鼻和爪子拉长，而郊狼令浣猁的口鼻凹陷，尾巴缩短[73]。北美各地的神话中都有这个情节，其分布范围至少从英属哥伦比亚州北部的舒斯瓦普族一直延伸到亚利桑那州和新墨西哥州的普韦布洛族（Pueblos）。显然，北美的浣猁和郊狼、南美的麦尔和负鼠承担着互补又对立的职能。一个从现实中分离出积极与消极因素并将其按类别分开；另一个则正好相反，将好与坏合为一体。造物主将神话时代的所有生物和物质变成了今天的样子；搞鬼者顽固地模仿神话时代的生物和物质形式，但这种形式无法保持。他似乎认为，特权、例外或反常最终会成为规则；而造物主的职能就是消灭特殊，颁布适用于每个物种和类别的通用法则。神话赋予搞鬼者的形而上层面的重要意义正在于此。他总在发挥自己的作用，或者从完美中分离出不够完美的内容，或者将最坏的内容注入其中（参见《神话学：生食和熟食》，第 180 页、298 页；《神话学：从蜂蜜到烟灰》，第

68～69 页；《神话学：裸人》，第 343 页）①。

阿尔弗莱德·梅特罗对麦尔-波奇的故事非常感兴趣，他绘制了该故事在南美流传的地图。他认为，故事起源于秘鲁。埃赫伦莱奇（Ehrenreich）也持同样的观点[74]。我们知道，16 世纪，西班牙传教士在华马舒科省（Huamachuco）和华罗奇丽省[75]收集了一些非常相近的版本（我刚介绍的版本与猞猁的故事最接近）。还有其他迹象表明，秘鲁的影响曾经过玻利维亚和查科（Chaco）一直延伸至位于巴西南部沿海的图皮族。但是，认可这一遥远渊源的同时也应承认，图皮南巴族在自己的创世记中为麦尔-波奇的故事所留的位置非常精确，保证该故事有机地融入整个神话、并与其他内容相互衔接。尽管创世记的许多情节都遗失了，但通过已知内容，我们足以了解其整体结构并相信，已知部分的结构非常牢固。因此，埃赫伦莱奇以及梅特罗都建议将两次洪水合而为一[76]，但这两次洪水的性质不同：一次是修复性的天水（扑灭破坏性的天火），另一次是破坏性的陆地洪水（本书第 66～67 页）。神话中提及的第一场毁坏性的大火源自上天，第二次大火（造物主在柴堆上被烧死）则源自陆地。可以按叙述顺序排列如下： 74

1. 毁灭性的天火（结束了人类的第一次存在）； 75

2. 修复性的天火（海洋和水系的起源）；

---

① 或许可以在搞鬼者的错误和亚当的摔倒之间作一比较。两种情况均使了解一切变得可能，结束了最初的纯真状态。但在前一种情况下，摔倒的是最后一个神，而在后一种情况，是第一个人。而且亚当只摔倒了一次，他的摔倒是灾难性的。搞鬼者则是每走一个台阶都摔一次，他接连不断地走错步子（这就是所谓愚人，即英文 bungling host 的循环，印度人赋予这个循环极高的神圣性，常常让评论者津津乐道）。搞鬼者渐渐发现，自己无法完成与其他神灵相仿的壮举，原因在于他将自己的命运与人类的命运相连，这或许就促使我们扩展比较的范围。

3. 毁灭性的地火（木柴）；

4. 毁灭性的地水（从地下喷出）；

5. 家用灶火（被驯服的地火）；

6. 距离适宜的太阳（被驯服的天火）。

由此可以看出，神话在各个层面上系统地运用了一系列对立：水与火，天与地，毁灭与修复，极端与适中。故事结尾在各要素之间建立起一种令人满意的平衡。

埃赫伦莱奇与梅特罗[77]先后认为，或许他们有道理，在叙述过程中先后出现并互相替代的神灵其实是一个人，正如梅特罗所说，他们彼此互为替身，甚至可将两对双胞胎（索梅和麦尔-阿塔的双胞胎，本书第67、69页）减为一对。这或许可行，但他们相互影响这一事实确实存在，因为每一次替代都发挥着特殊的功能。第一对双胞胎一直是对手，冲突不断，而第二对尽管才能有别，却是同甘共苦的朋友。

至于神话中不断出现的造物主，他们都从事同样的工作，即将不同要素分离，这些要素的影响越来越弱，越来越模糊，或者自身性质发生了变化。在创造第一个人（暂且认为人这个词在动物和人类尚未分离的时代也是适宜的）时，莫南在天上的神灵和地上的万物之间进行了原始的区分。他之后的麦尔-莫南与地上万物生活在一起，但他们的忘恩负义导致了新的区分：白人和印第安人。麦尔-莫南的儿子索梅和索梅的双胞胎儿子将印第安人分为同胞（图皮南巴人）和外国人［图皮南巴人不共戴天的仇敌提米米诺人（Timimino)］。据当代瓜拉尼人讲，麦尔-波奇被赋予生育双胞胎的职责（本书第72页），他在同胞之间进行了新的区分：丰衣足食的好人和忍饥挨饿的恶人。第五个造物主麦尔协调天与地的关系，变为太阳后与地面保持合适的距离。他的儿子麦尔-阿塔是第六个也是最后一个造物主。他孕育了双胞胎中最聪明最强壮的一个孩子，而另一个孩子因为是负鼠的儿子而不具合法性。另外，麦尔-阿塔娶同乡为妻，

但他剥夺了她“远走他乡”的梦想。因此女人本身的双重性格预示着两个孩了性格的对立。

整个故事的发展都体现出二分的原则（见图 6），它是整个体系 77
中的恒定元素。虽然不完整，但我们已知的神话故事不断地表明这个原则。

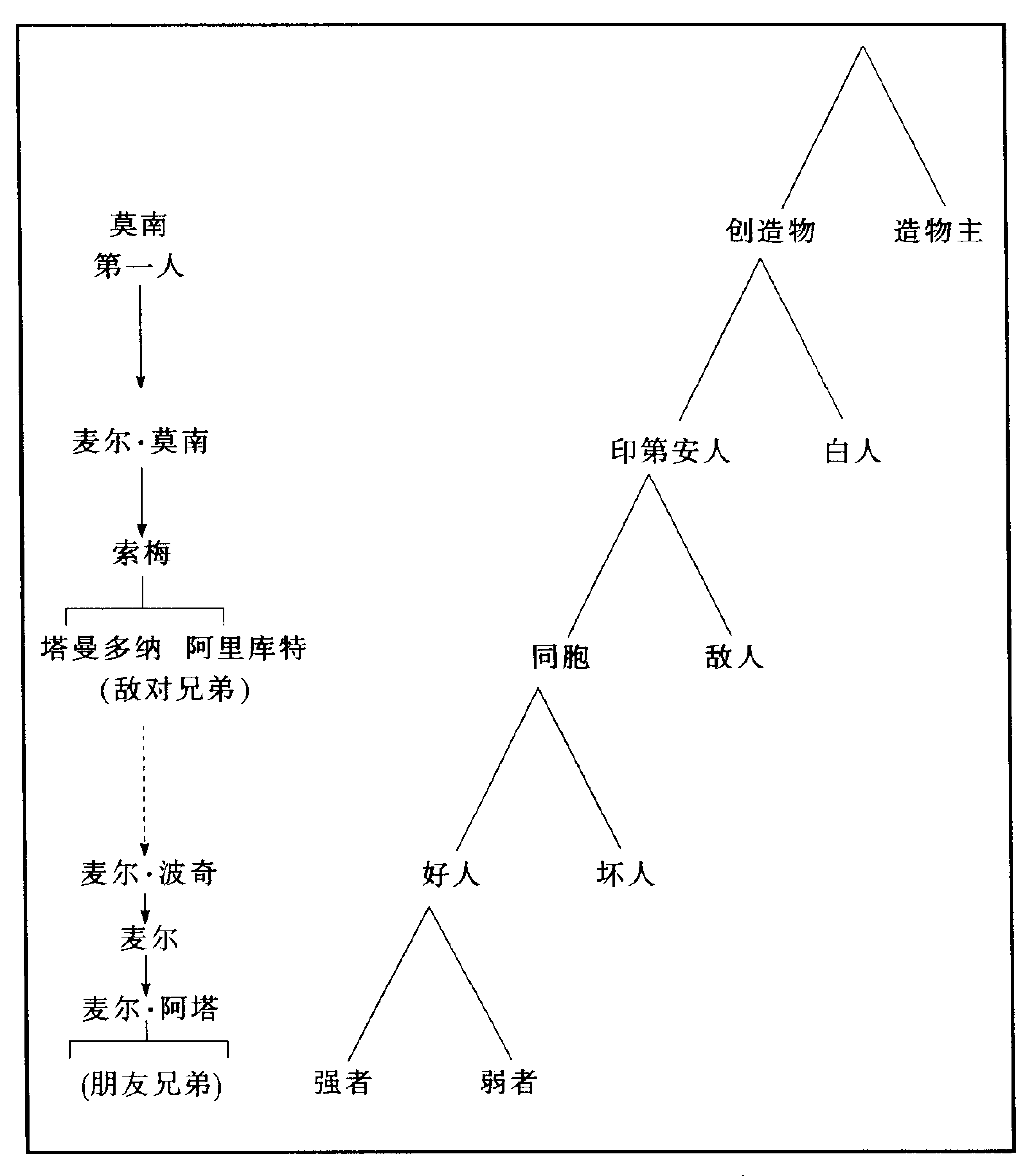


图 6　图皮南巴人神话系列二元性

第五章　决定命运的宣判

79 我们在这个二分梯级中的第一级，即造物主区分白人和印第安人的地方暂作停留。巴西讲热语（Gê）的印第安人可能是一个非常古老的族群，在图皮族占领沿海地区后被赶到内陆。而热族人也有解释两个种族起源的神话。该神话现存多个版本，收录在若阿纳·韦尔贝（Johannes Wilbert）编著的《热族印第安人民间文学》（*Folk Literature of the Gê Indians*）一书中[78]。

有一个怀孕的妇女（其社会地位在每个版本中不一样，我后面会讲到），腹中的孩子能与她对话，甚至可以自由地离开和返回母体。各个版本讲述道，离开母体期间或降生之后，这个叫奥凯（Auké）的孩子表现出奇异的才能：他可以变成不同年龄的人

或者恐怖的野兽。孩子的祖父和舅舅，还有其他村民都被吓坏了，他们把孩子放在柴堆上烧死。但当孩子的母亲去收敛骨灰时，发现儿子不仅好好活着，而且还拥有所有白人的财富。他把财宝拿出来与村民分享。有些版本说，村民们拒绝了，体现出白人的优越；而其他版本则说，他们在与奥凯相处的过程中逐渐开化。有两个版本认为，奥凯就是巴西皇帝彼德罗二世（Pedro Ⅱ，1831—1889）。土著人在 20 世纪讲述的神话形式与 19 世纪完全一致。

对奥凯神话已进行了深入研究。达·玛塔（R. da Matta）在一 80
项研究中比较了两个版本，并依据讲述这两个版本的部族，即科拉霍族（Kraho）和卡奈拉族（Canela）的社会组织结构对版本之间的差异做出了阐释。卡内罗·达·昆哈先生（Carneiro da Cunha）细致地分析了神话经过演变和更新后的各个版本，卡奈拉族将 1963 年发起的拯救运动归结于这些神话故事。读者可以去查阅相关典籍[79]，我在这里尝试从另一角度来分析神话。图皮族和热族的神话相似，究竟相似在哪里？如果将泰韦记录的版本与我们手头的奥凯神话版本的情节逐个对照，答案则一目了然：热族和图皮族讲的是同一个故事，但他们将顺序颠倒了过来。

两个部族的故事都提及一个女人，她怀孕的原因不明：图皮南巴族的版本说，她因被负鼠强奸而怀孕；而热族版本（科拉霍族）则把原因归结为蛇向世上第一对夫妇透露了性交的做法；还有其他热族版本说女人是村里的一个妓女，怀的是谁的孩子说不清楚。所有版本都强调了怀孕的奇异之处，即母亲能与腹中的孩子对话，图皮南巴族版本中，麦尔-阿塔的儿子就有这个本领，更神奇的是，孩子还可自由出入母体。

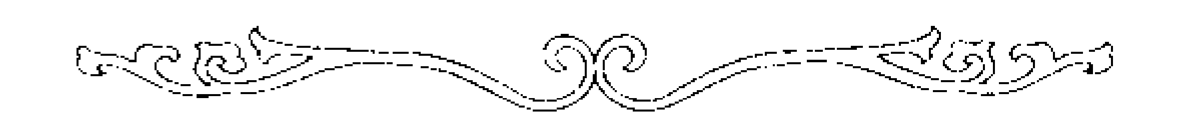
不论是在他出生前（由于他有自由出入母体的本事）还是刚出 81
生时，孩子都把村民们吓坏了，特别是他母亲家的人，因为他长得

像好几种野兽。人们把他放在柴堆上焚烧。回忆一下图皮南巴族的神话，我们可以发现与之对应的情节，即造物主麦尔-莫南被放在柴堆上焚烧，不是因为他会变成各种野兽，而是因为他把印第安人——他的同伴而不是亲人——变成了野兽。为了惩罚印第安人，他剥夺他们所有的文化财富并将其留给了白人。奥凯本人也变成了白人，而且是掌管所有白人财富的最优秀的白人。无论从叙述顺序还是从结尾内容上，这两个版本都正好相反：

图皮人（↓）	热人（↑）
造物主拒绝把白人的财富给印地安人	奥凯将白人的财富交给印第安人
因为他的同伴吓坏了，将他放在柴堆上烧死	他父母把他放在柴堆上烧死
他把他们变成了各种动物	他们被吓坏了，因为他变成了各种动物
他的最后一个后代还在母亲腹中和母亲对话	奥凯还在母亲腹中和母亲对话

在情节相同的两个相反版本之间，能确定哪个版本优先吗？是否一个版本先出现，而另一个是派生出来的？与图皮南巴族的造物主不同，热族故事的主人公既没有创造白人，也没有创造印第安人，而且也没有将两者区分。依靠不知源于何处的神奇功能，奥凯成功复活，或者经历火刑却毫发未损，成为掌管白人财富的主人。根据某些版本，他成功说服印第安人要善加利用，即像民族学术语所说，接受涵化（acculturation）。从这个意义上看，与 16 世纪在图皮南巴族收集的神话相比，20 世纪收集的形式源于 19 世纪的奥凯神话显得不那么激进。原因不难猜测：热族从 18 世纪才开始与白人频繁接触，比沿海地区的图皮族晚了 200 年。当时，葡萄牙殖民

者有足够的时间安营扎寨，从而能以更强悍、残暴的方式压迫印第安人，而16世纪时，白人数量还很少，必须努力被印第安人接纳。早在热族不得不模仿白人之前，有关白人存在和技术优势的神话就已大行其道。然而，因为这常常需要跨越文化和语言的障碍，所以神话就颠倒了过来：结尾变成了开头，开头成了结尾，内容也发生了错位。很长时间以来，这一现象一直不为比较学者所了解。我在撰写《神话学》及其他作品时都针对这一现象列举了大量实例[80]。



在变化的最终阶段，看到猞猁故事和偷贝壳女人故事的多个版本中出现的判决再次重现，读者不会不感到万分讶异。在让姐妹俩中的一个受孕后，郊狼喊道："如果是男孩，我就留下；如果是女孩，我就杀死她"，有一个版本中两句话里婴儿的性别颠倒了[81]。而这个性别颠倒的判决出现在卡奈拉族有关奥凯神话的一个版本中。分娩时，母亲（她是村里的一个妓女，这种情况在卡奈拉族存在）喊道："如果是男孩，我就杀死你；如果是女孩，我就抚养你。"[82]。孩子是个男孩，但他成功地让母亲放过了他。这就提出了两个问题：人们能否解释为什么相隔几个世纪之后，在远离新大陆的地区能够收集到同样的神话情节？在英属哥伦比亚州已知的6个版本中，只有一个版本将这个情节的内容颠倒，而正是这一内容颠倒的情节重新出现在巴西东部，如何理解这个现象呢？ 82

我们从第二个问题说起。 83

来自汤普森族的两个版本中包含判决这一内容：一个版本中的判决采纳了传统形式（留男孩，杀女孩），另一个版本则正好相反（留女孩，杀男孩）。这两个判决还存在其他差异吗？每次判决都由郊狼宣布，但只有一个版本把他的儿子放在前面[83]。或许因为讲故

事的人意识到这个男性角色在后面的情节中没有位置，所以比较方便的做法是让他一出生就消失。麻烦的是另一个版本没有解释判决的理由，也没有提供内容来印证这种阐释。此外，如果比较汤普森族的第一个版本——属于偷贝壳女人故事这一大类——和他们的邻居奥加纳贡族的版本，我们会发现，奥加纳贡族版本将猞猁的儿子，而不是郊狼的儿子放在最显著的位置[84]。因此，与之前的假设不同，无法用上文对汤普森族两个版本差异的阐释来解释汤普森族的一个版本与奥加纳贡族版本之间的区别。

84 我们在奥凯神话方面也遇到了同样的困难。有两个版本说母亲是妓女（在其他版本里，母亲是一个已婚妇女或身份不明），其中只有一个版本包含了判决。我们无法从母亲的社会地位出发得出任何结论，而各个版本的主要区别正体现于此。

让我们试着扩大调查的范围。我称之为决定命运的判决这句话并非我们之前讨论的神话所特有。来自北美同一地区的神话也包含这句话，而且还阐明了这句话出现的原因并赋予其别的用途。有时候，当父亲的害怕妻子生下的男孩将来会因为某个特别的理由憎恨他；在母系族群中，舅舅担心外甥成为竞争对手，取代自己在妻子身边的地位或剥夺自己的权威。该主题在北美西部广泛流传，在爱斯基摩人（Eskimo）、肖松尼族（Shoshone）、特林吉特族、西姆施安族、库特耐族、萨哈泼丁族、切努克族（Chinook）[85]以及东部的易洛魁族（Iroquois）和阿尔冈金族的神话中都曾出现。

切努克族的一个版本与偷贝壳的女人直接相关。一位酋长杀死了他所有的儿子，只留下女儿。他的一个女人通过男扮女装，成功救出了自己的一个儿子，交给自己的母亲，这位母亲和自己的外孙远走他乡。小孩每次在湖里洗澡时（这是他的习惯），湖里就铺满了贝壳。外婆偷偷把贝壳留下，为的是将它们串成串。她挨家挨户

去讨串贝壳的线（对比第 56 页）。她的乞讨行为激怒了村民。年轻的主人公将村民叫来，把珍贵的贝壳分发给他们。雷鸟（L'Oiseau-Tonnerre）将魔法传授给他，甚至送了他一条鲸，他取代父亲成为伟大的酋长。

神话将主人公当作切努克族从前的邻居——讲阿萨巴斯卡语的一个部族的祖先，这一点非常重要，因为贝壳来自北方，正是讲阿萨巴斯卡语的奇尔科丹族向内陆的撒利希语部族提供贝壳。因此，在遥远的南方流传的切努克族的神话可能是对偷贝壳女人神话的一个回应。我在此前已经指出，切努克族将各种传统融为一体。作为南哥伦比亚地区所有大型集市的主人，切努克族接待来自远方的各个部族。当地海纳百川的氛围直接影响到他们的神话[86]。 *85*

基于上述看法，人们可能试图逾越结构分析的基本规则，即每个细节，无论多么微不足道，都对应着一个功能。从搞鬼者嘴里说出的决定命运的判决是用幽默的方式来叙述带有大悲剧色彩的神话，由其中的可怕人物——食人恶魔或凶残酋长来宣布甚或执行这一判决。如此说出的判决或许只是一种暗示？人们让郊狼说出判决，可能是为了表示对他的嘲弄。

我不完全排除这种假设，但我倾向于认为，神话中的判决有确切的含义。为了说明这一点，我首先介绍看起来似乎相同的变化状态。位于落基山麓的库特耐族的一个神话与相距遥远的南美奥凯神话惊人地相似。

尤可康（Yaukekam）是帮助库特耐族走向文明的英雄。他虽然没有像奥凯那样掌管所有白人的财富，但发挥的作用是类似的。他是土著文化的主要组成部分——箭杆、箭羽、尖火石和筋绳等——的发明者和分配者。当时，所有这些物品都被赋予生命。尤可康将其变成技术物品，并将当时让这些物品人格化的人变成了今 *86*

天的动物。像奥凯一样，尤可康的出生也超乎寻常，令其亲属震惊不已（特别是一个叔叔心怀鬼胎）。在两个神话中，都是外祖母收留并保护了孩子。尤可康长大后成为一个大巫师，到处制造恐怖气氛。人们将他杀死，尸体扔进水里（与奥凯的亲戚将他烧死的理由一样）。他像奥凯一样死而复生，成为家族的伟大首领（奥凯也成为伟大的首领，但超越了家族的范畴，因为他成为了白人）。

当母亲把幼年的尤可康送到外祖母家时，外婆正在睡觉。她醒来后发现，种种迹象表明有个孩子进了她的屋子。这让她深感困惑："究竟是我的外孙还是外孙女呢?"为了解除疑惑，她摆出了两个玩具：一张小弓和一个小篮。然后她又躺下睡着了。根据孩子在她睡着时回来选择的玩具，她做出了正确的判断[87]。

87 这个情节很奇怪（大家原本想老太太会像其他神话中一样，等着孩子回来）。除非承认决定命运的判决发生了变化（这与我们之前记录的情节不矛盾），否则很难对该情节做出解释。一个尚未出生的生命，或已出生但尚未被人看见的生命只是虚拟的存在，性别自然无法确定。他具有双重性质，只有来到人世才能结束这种模棱两可。我们或许可以说，他和自身构成一对双胞胎。他必须出生或现身才能获得个体性。

一个撒利希语部族的神话（如同包含决定命运的判决情节的神话，但这个神话来自沿海地区）讲述了搞鬼者蓝松鸦（Geai-Bleu）将连体婴儿分离，结论是"如果没有他参与，双胞胎出生时总会连在一起"。可是，一个加利福尼亚的神话说，一个遗腹子出生时要求把自己竖着切成两半，这样他就变成了双胞胎[88]。决定命运的判决和外祖母设计的测试并非要将合二为一的两个人分开，而是要辨认一个人的性别，而这个人在孕育之初很可能包含了两个性别。

经证实，从大西洋到太平洋沿岸存在一组神话，美国神话学家

将其命名为“窝棚里的孩子和被遗弃的孩子”（Lodge Boy and Thrown-away）。这组神话的主人公是双胞胎，他们出生时的情形预示着他俩的脾气将会截然相反。这组神话和图皮南巴族的神话相近：某处有一个食人魔杀死了一名孕妇，从其腹中取出一对双胞胎（本书第 69 页）。北美拉丁文《圣经》说，食人魔将一个孩子放在窝棚里，把另一个扔进小溪，后来被人发现。两个男孩一起长大，历险无数。就像图皮南巴族神话中麦尔-阿塔的双胞胎儿子一样，在历险过程中，兄弟俩出生时的不同经历不断显现出来。

一对原先很可能完全相同的双胞胎，出生后表现出彼此之间的 88
差异。从这一画面可以很容易过渡到另一幅画面，即直到出生（或辨认）之后才能明确一个孩子是男是女，并确定不同命运的孩子的性别分别是什么，他们的命运注定是相反的。在库特耐族的神话中，有关尤可康的故事与偷贝壳女人的故事密不可分，主人公作为文化的开创者，和朋友郊狼在历险过程中尝试充当动物们想创造的太阳的角色。他们被拒绝的原因是，尤可康辐射出红色的光芒，但热量不足，而郊狼则刚好相反。然而，在库特耐族有关偷贝壳女人的故事中，人们还记得，猞猁的双胞胎儿子为满足大家的需要，承担了太阳和月亮的使命（本书第 55 页）。这与图皮族的神话相吻合，在图皮族的故事中，两个天体是神圣双胞胎的化身。



雷昂·卡多冈（León Cadogan）在巴拉圭收集到一部土著语撰写的姆比亚-瓜拉尼印第安人的创世记，将其翻译成西班牙文并予以发表。读者从中可以发现泰韦在 4 个世纪前所收集的图皮南巴族创世记的主要内容。卡多冈在评论中提出了一个非常贴切的观点。如果从严格意义上给双胞胎下定义，即由父亲授孕、由母亲几乎同时

分娩的孩子，我们就无法理解，为什么在图皮-瓜拉尼族以及南美诸多部族的神话中，双胞胎一直占据着主要位置。姆比亚族，即广义上的图皮族都认为生出双胞胎是不吉利的，双胞胎一出生就被弄死[89]。

89 除了古秘鲁人和构成安第斯高级文明的几个部族［如艾马拉族（Aymara）、莫诺族（Mojo）］外，几乎所有的南美部族都害怕生双胞胎，当然也并非总像上文中所讲的那么极端。印加人（Inca）对于双胞胎则表现出一种神圣的恐惧，甚至是一种宗教式的敬畏[90]。被称为热带雨林下游文化的部族常常只杀死双胞胎中的一个：如果性别不同，就杀死女孩，否则就杀死相对年长或年幼的。从这个意义上，我们或许可以认为，决定命运的宣判从历时的角度表达了以共时方式缔造的龙凤胎的不同命运。这样一来，我们就能理解相互颠倒的图皮南巴族神话和热族神话（本书第 81 页），前者运用的是不平等双胞胎这一主题，而后者用的是决定命运的判决这个情节。

一般而言，杀死双胞胎中的一个的理由是，一个女人一次只能生育一个孩子，除非她丈夫以外的另一个男人令其受孕。该理论在各个神话中已经得到印证，虽然没有哪个神话主张杀死双胞胎中的一个，两个孩子都被要求在治理世界的过程中发挥重要作用。

90 但正如卡多冈所强调的，双胞胎的真正命运并非如此。在姆比亚-瓜拉尼族的创世记中，独生子——未来的太阳通过神力拥有了一个弟弟，后来变成了月亮[91]。图皮南巴族的创世记责成不同的父亲孕育双胞胎，他们只因为出生时的具体情形不同才拥有不同的命运，特别是古图皮族认为，父亲是唯一在双胞胎的孕育过程中发挥作用的。当神话中出现真正的双胞胎时，他们立即被赋予完全相反的才能和性格，以示区分：一个暴躁，一个平和；一个强壮，一个脆弱；一个聪明伶俐，一个呆头呆脑或丢三落四……

位于这些神话深层的灵感究竟是什么呢？51页的图表非常明确。神话以二分的方式，展示了世界和社会不断演变的组织形态，而在每一阶段出现的两方之间从未有过真正的平等：无论如何，一方总是高于另一方。整个体系的良好运转都取决于这种动态的不平衡。如果没有这种不平衡，整个体系可能会随时陷入瘫痪。这些神话中隐含的结论是，自然现象和社会生活涉及的两极：天与地、火与水、高与低、近与远、印第安人与非印第安人、同胞与外国人等等，永远不可能是一对双胞胎。精神（L'esprit）竭尽全力撮合，但无法在两者之间建立平等，因为如同神话思想的设计，正是这一连串的差异推动了整个宇宙的运转。

这一点值得细究。1912年在巴西南部收集的图皮族创世记的当 91
代版本写道，双胞胎中的一个因太爱吃奶而使母亲的一个乳房变形。从那以后，女性的胸部就不对称了[92]：双乳也不能是一对双胞胎。在北美，穿鼻族版本的猞猁故事（本书第25页）试图解释不般配婚姻的起源：因外形或社会地位的差异，配偶双方无法如双胞胎般一致，他们的结合就是不般配的婚姻。

在神话列举的一系列二分组合中，印第安人和白人的区分值得特别关注。第一批白人来到巴西后仅半个世纪，土著神话就将他们纳入造物主创造一切的创世记故事中，并赋予他们适当的位置。

还不仅仅限于此。在谈到居住在查科的托巴-皮拉加印第安人（Toba-Pilaga）的一个神话［名叫亚辛（Asin）的主人公与热族神话的主人公奥凯非常相似］时，梅特罗不无道理地指出：“在这个神话里，皮拉加族解释了印第安人和白人文化之间的区别。白人征服美洲之后，许多印第安人部族都出现了类似的神话。这一点非常重要，因为我们无法将众多版本之间的相似性都归结为直接借鉴。”[93]

如果美洲印第安人的神话符合我之前总结的框架，梅特罗提出的问题就不难回答了。我曾说过，所有神话按照二分法将人与物加以排列，在每个阶段，双方的理想状态完全相同，但结果总是不平等的。然而，对印第安人而言，白人和自身之间的不平衡最为严重。但他们拥有的二分模式可将这一对立及其后果整个纳入思维体系中，嵌入可以说是预留的位置。一旦纳入体系，对立就开始运作。

92 在美洲印第安人神话中，双胞胎占据重要位置，但这只是表面现象。双胞胎之所以重要并在神话中发挥作用，是因为他们并不是双胞胎，或者他们彼此不容的性情与其双胞胎定位背道而驰。引发这一讨论的决定命运的判决最终隐晦地表明，任何单元都包含双重性。当双重性变为现实时，无论人们有何愿望、采取何种行动，两者之间都不可能建立真正的平等。

第六章　拜访山羊

北美与南美神话之间的相似不仅使我们得以重 93
新讨论双胞胎在南北半球神话中的地位，而且鼓励我们进行对分析神话具有关键意义的如下尝试：从经证实在南美确实存在的一系列变化出发，我们能否在北美也找到一个神话，证明这些变化在北美同样存在呢？

偷贝壳女人的故事与南美波罗罗族（Bororo）的一个神话极其相似。位于《神话学：生食和熟食》一书索引 M_{20} 的神话与另一个神话一样，讲述饰品的起源。神话描述了一个冒失的女人偷窥哥哥的行踪，当时，哥哥们正在用水底找到的一块尖石给贝壳穿孔制作首饰。神话明确指出，制作首饰的活动具有仪式性质，兄弟们在羽毛窝棚里过着快乐的生

活，羽毛让人想起天国。我们记得，北美神话中被姐妹偷窥的主人公所从事的也是仪式性的活动。他在水底发现了不需钻孔的贝壳，因为角贝本身就是管状的。

94 在两个神话里，哥哥或兄弟们都离开了家：波罗罗族的神话说，兄弟们跳进火堆，在火堆熄灭时变成鸟，飞向天空；北美的神话说，哥哥潜入地下世界，过着快乐的生活，妹妹们的泪水（作为分离结果的水取代了作为手段的火）打湿了他的身体，但她们永远无法与哥哥团聚。

在《神话学：生食和熟食》（第 92～98 页，转引自《神话学：从蜂蜜到烟灰》，第 14～20 页）中，我认为：

1. 该神话的基本框架是兄长与妹妹、妹夫彼此分离，如下图所示：神话改变了与波罗罗族相邻的部族一系列有关肉、特别是野猪肉起源的神话（索引为 M_{15}、M_{16}、M_{18}），野猪肉在当地饮食结构中占据主要位置，被认为是最好的肉。

△ ○ = △

2. 在相同的框架下，次序出现颠倒，即从 M_{15}、M_{16} 发展到 M_{20}（食物→首饰），理由是其中两个神话来自父系部族，而另一个神话来自波罗罗族，其宗族延续方式逐渐转向母系社会。

在一个神话中的直系亲属到另一个神话中变成了盟友：在母系社会中，父亲是儿子的盟友，就像母亲在父系制度下是儿子的盟友一样。对神话的分析表明，在传达信息不变的情况下，宗族延续的方式不同，子女或配偶之间会出现区分。而在框架不变的情况下，传达的信息会出现颠倒。来自有入赘传统的卡亚波-库本克兰肯族（Kayapo-Kubenkranken）、编号为 M_{18} 的神话确认了在这种特殊情况

下遵循的规则：神话完整地保留了 M_{15}、M_{16}（肉的起源）所传达的信息，但将框架颠倒了过来（《神话学：生食和熟食》，第 96～97 页）：

$$M_{16}\left[\overset{\not\frown}{\triangle\quad\bigcirc} = \triangle\right] \Rightarrow M_{18}\left[\overset{\frown}{\triangle\quad\bigcirc} \neq \triangle\right]$$

基于上述内容，我们有权提出一个新的假设，但应符合以下两 95
个条件：

如果有关首饰起源的北美偷贝壳女人的神话和波罗罗族 M_{20} 神话相互对应，如果波罗罗族的神话改变了相邻部族有关肉的起源的神话，那么与北美偷贝壳女人神话流传地域相邻的地区，应该存在一个与之对应的有关肉的起源的神话，而且故事的框架刚好颠倒。

$$\text{首饰的起源}\left[\overset{\not\frown}{\triangle\quad\bigcirc} = \triangle\right] \Rightarrow \text{肉食的起源}\left[\overset{\frown}{\triangle\quad\bigcirc} \neq \triangle\right]$$

人们将发现，这个神话在向我们提供猞猁的故事和偷贝壳女人故事的部族中确实存在，而且具有假设规定的一切特征。然而，如果没有上述假设推理，将很难甚至根本不可能发现，这个神话和前面讲述的其他神话其实构成了同一变化的各个状态。唯一能让我们想到这一点的线索是，在这些神话中，鹿、岩羊（本书第 37、43～45 页）等大型蹄类动物占据着更为重要的地位，现在我们还应该加上山羊（Oreamnos americanus，见图 7）。

山羊和南美的野猪一样，不仅是重要的食物，而且还承载着众 96
多信仰。库特耐族认为[94]，山羊十分狡猾，很难捕获，却是重要的食物。高原地区的汤普森族和沿海地区的撒利希部族在猎取山羊和熊时遵循同样的仪式[95]。沿海地区讲撒利希语的斯瓜米希族（Squamish）——我们将分析他们的神话——认为，猎取山羊非常

艰难，要求猎手和猎犬在体能方面具有超常的禀赋。山羊的皮毛很受欢迎，一般作为彩礼由求婚者赠送给未婚妻的父母。用山羊绒织的斗篷是财富的象征，专门用于隆重的场合[96]。上述说法与自然主义者的结论相吻合：山羊生活在树木都无法生长的悬崖峭壁的顶端，与其身量相近的动物无法接近[97]。

大部分或一部分舒斯瓦普族印第安人可能只在迫不得已的情况下才吃山羊肉[98]。然而，他们的神话还是充满诗意地描写猎取山羊的场景[99]，但与其相邻部族的神话相比，其中包含某些异常现象，我之后会提到（本书第 102 页）。这些异常现象的存在说明了为什么要在内容相当一致的各个版本中为其留下一席之地，现在应该向读者予以介绍。先来看一个来自富瑞泽河下游的乌塔姆特族（Utamqt）的汤普森神话故事。



图 7　山羊

摘自 C. Vogt，les Mammifères，p. 402. Paris，G. Masson，1884。

从前，山羊和印第安人一样具有双重属性，他们可随意以动物或人的外形出现。印第安人知道这一点。正是出于这个原因，他们在杀死具有双重属性的山羊、黑熊或褐熊时，一直遵循一套特殊的仪式。 97

有个男人有两个老婆，一个已经是年轻的母亲，另一个已经怀孕。一天，他外出打猎，追赶两只山羊，追着追着山羊不见了，却意外遇见两个年轻女人，她们一口咬定没看见羊（因为她们就是山羊变的）。两个女人请猎人跟她们走，赋予他攀登峭壁的本领（采用往脚下的植物上抹唾液的方法）。到达山顶后，她们将他请入一个洞穴，里面住着许多人。男子娶了这两个女人，但女人拒绝与他同房："我们只在一年中某个季节、很短的时间里过性生活。"他的岳父母派他出去狩猎。每次他只能打一只山羊供所有的居民食用。这种情况持续了好几个月。男子最后怀疑他每次猎取的山羊实际上都是他的姻亲，他们身上属于"山羊的部分"死了，而属于"人的部分"晚上仍旧回到家中。为了证明这一点，他割下了一只死山羊的鼻子。果然，他的一个内弟回家时鼻子淌着血。

一种鲑鱼（英文 dog salmon：Onchorynchus keta）的洄游标志着发情期的到来，从 8 月中旬持续到 11 月底。山羊的发情期在 11 月[100]，而神话发生在位于鲑鱼洄游终点的山区。由于家人给他穿上厚重的毛皮，主人公无法行房。他的女人给他一件轻便的皮毛，他得以与所有的异性交配。 98

好几个月过去了。他的一个女人生了一个孩子。孩子很小，嚷嚷着要去人间的爷爷奶奶家。主人公与妻子、孩子和一个叫科姆斯（Komús，"两岁的山羊"）的内弟上路了。他的手套里灌满了油脂和肉。

这个男子几乎两年没露面，人们以为他已经死了。他开始时没有现身，随后让家人认出了自己。他带来的油和肉像变魔术一样迅速增加，被大家用来大摆宴席。人们给山羊女人和他的兄弟准备了他们习惯的食物：黑白苔藓汤。但是小伙子科姆斯吃得太多了，肚子撑得滚圆，在玩球时出尽洋相。人们嘲笑他，用脚踩他，在他脸上放屁。当科姆斯消化完肚子里的食物后，他抢走了球，逃到了山里。有些人在后面追他，他召来一股冷风，冻死了他们。山羊们反对科姆斯这么做，他最终同意救活那些人，但要在他们脸上放屁来报复。最后，他和姐姐回到了山羊洞穴。主人公和儿子留在了村子里[101]。

99 该神话的构思与某些南美神话惊人地相似。这些神话主要讲述肉食的起源，或更准确地说，讲述最佳野味的狩猎活动的渊源。这个猎物不仅仅从前是人或具备人形，而且在神话中还是人的姻亲，汤普森族的另一个神话故事也强调了这种亲戚关系。在让主人公回家之前，山羊承诺让他成为优秀的猎手，能够跨越最深的沟壑，条件是必须严格遵守以下规则："当你猎杀山羊时，要善待它们的尸体，因为它们是人。不要射杀母羊，它们曾是你的妻子并将为你生儿育女；不要射杀小羊，它们可能是你的后代。只猎杀你的姻亲兄弟——公羊。杀他们时不要惋惜，因为它们不会死并能安然回家。肉和皮（作为羊的部分）属于你，当山羊的皮肉再次包住它们的身体时，它们的真我（作为人的部分）将继续像从前那样活着。"[102]

两个神话版本的框架如下所示：

△ ○ ≠ △

第一个版本的结尾清楚地体现了上述框架：女人和兄弟又回到

了山羊群体中，主人公和儿子留在了人群中。第二个版本结尾形式略有不同，但主旨没变：主人公独自回到了家人中间。他再次出去打猎时想杀死一只母羊和一只小羊。他们其实是他的山羊妻子和儿子。母羊妻子教训了他一番，提醒他要遵守规则。他于是猎杀了一只公羊。回到村里后，他谎称母羊跑掉了[103]。

第三个版本用鹿科动物取代了山羊，而奥加纳贡族的一个神话 100
没有明确是哪一类动物[104]。在有些神话中，鹿群代替了岩羊群（本书第 43 页），原因是利洛埃特族确实存在有关鹿的信仰：在神话时代，鹿是如此狂野和敏捷，人们无法将其捕获。与鹿同类的动物包括岩羊、山羊、马和野牛等[105]。汤普森族有关鹿的神话规定了与猎取山羊完全一致的狩猎规则也就不足为奇了。主人公先杀死后救活了他的鹿妻子和他们的孩子。她提醒他说："你只应射杀你的姻亲兄弟。"[106]汤普森族的近邻利洛埃特族讲述的故事进一步明确为什么当主人公想带山羊妻子和两个孩子回家时，山羊妻子不能随行。她们说："我们不留你。你可以带走你的儿子，但我们得留在这儿。我们不能陪你，因为我们和你不一样。这两个男孩是你的骨血，他们可以跟你走，但我们不能。"[107]所有这些神话都清楚地表明，分离影响了配偶或姻亲之间的关系。

最后，我想简单地谈谈上文汤普森族第一个版本结尾关于科姆 101
斯的情节。这个大肚汉对应着另外一个胃部隆起的人物，他在沿海地区撒利希语系的神话里引发了一场大雾[108]。科姆斯制造了凛冽的寒风、冻死对手，并在成为别人放屁的靶子后如法炮制。在气象方面，风与雾相对；在生理范畴，屁对应着雾，因为雾也很难闻（本书第 125 页）。沿海地区讲撒利希语的另一个部族斯吉科米族（Skykomish）拥有山羊神话的解释性版本，故事讲述了为什么只有山羊在狩猎中会使用某种陷阱。根据这个神话，格格鸟的女儿（生

活在山区的一种不知名小鸟）被指派给赛跑冠军做妻子。山羊十弟兄中最小的弟弟长着大肚子，但还是赢得了比赛，他把女人让给了大哥。斯吉科米族的邻居斯卡吉特族（Skagit）也知道格格鸟的故事。在他们的故事中，格格鸟生了一个外形像狗的儿子，他迷住了酋长的女儿。他和女人、孩子被抛弃后，他创造了另一种人类，发明了曲棍游戏，使丛林里到处是野兽，大海里到处是胡瓜鱼，而迫害他的人只能忍饥挨饿[109]。这些来自沿海地区撒利希部族的神话中的第一和第三个故事类似猞猁的故事，而第二个故事与偷贝壳的女人相近（赛跑招亲的内容）。这就证实了我之前的假设，即位于北美的这些神话，包括山羊神话所体现的是同一种变化。



102 我之前曾指出（本书第 96 页），与其他山羊神话版本相比，舒斯瓦普族的故事表现出某些异常之处。在一个版本中，一个老人代替了年轻的主人公，并得到指示，只能射杀老山羊而绝不能射杀小羊[110]。另一个版本变换了性别：一只公山羊去拜访印第安人，娶了一个女人带回家。他们有了一个儿子，女人带孩子回到父母家。压缩的山羊肉和皮刚一到家就像变魔术一样迅速变大。后来，她和孩子真的变成山羊一去不回了[111]。出现这些不同的部分原因很可能是舒斯瓦普族所在的地理位置：他们居住在沿海山脉和哥伦比亚山脉之间的高原上，这一带即使有山羊，数量也很稀少（图 8）。温哥华岛上的夸扣特尔人、阿拉斯加沿岸的特林吉特人也遇到类似的困难：为了猎取山羊，特林吉特人必须像邻居西姆施安族[112]一样在令人生畏的山区冒险。人们在这些部族的神话中发现了类似舒斯瓦普人神话所包含的异常内容（与内陆流传的神话相比）。

夸扣特尔人有一个神话颠倒了与山羊交配（亦可说杂交）的缘 103
由：为了狩猎成功，主人公必须听从山羊的命令，禁欲 4 年。有一天，他经受不住女友的诱惑，失去了功力，在内陆消失，变成一只大褐熊[113]。

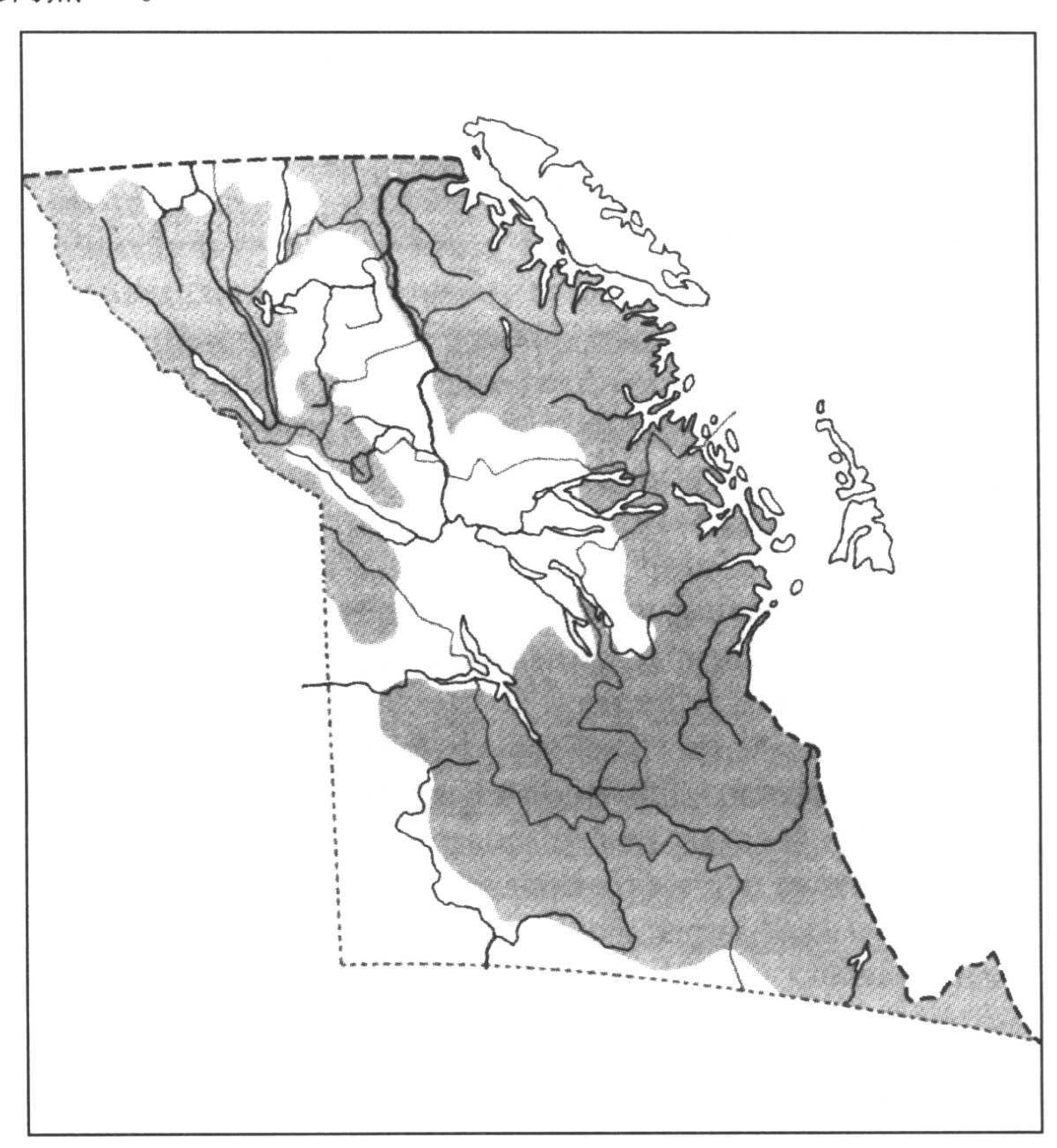
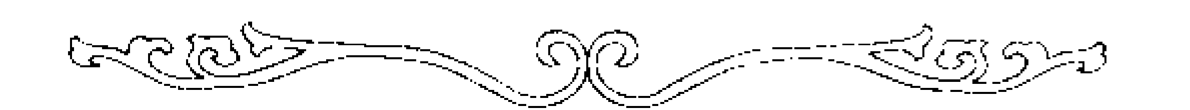


图 8 英属哥伦比亚山区山羊分布图

根据 A. L. Farley，Atlas of British Columbia，p. 53 重新绘制，Vancouver，U. B. C. Press，1979。已获英属哥伦比亚大学出版社许可。

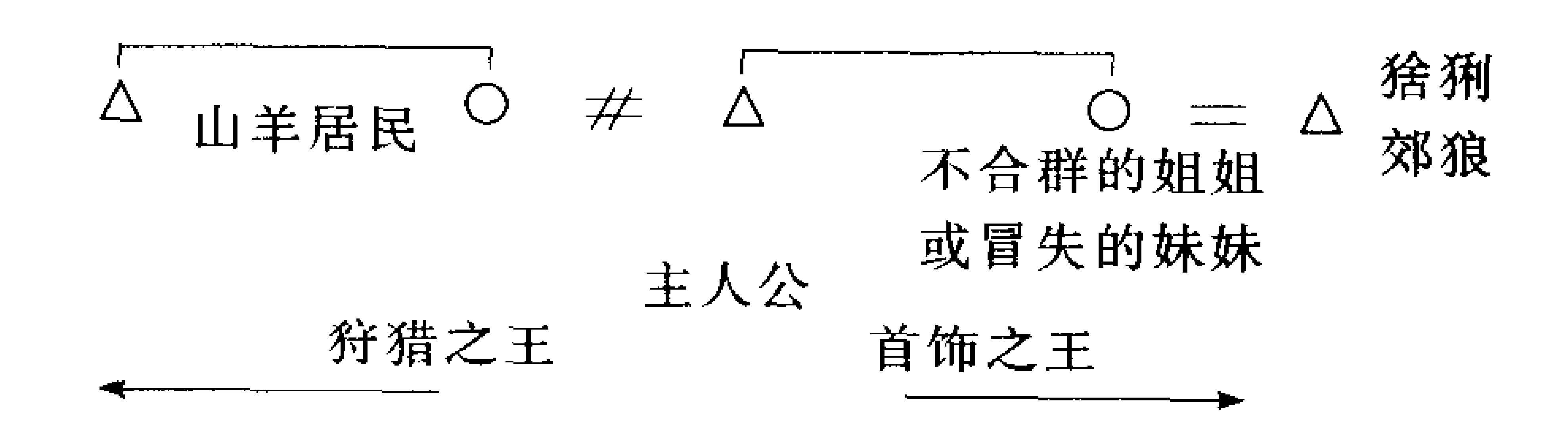
特林吉特人的故事则讲述了一个猎人在何种情形下可以变成一个伟大的巫师。村民们狩猎过度，无视仪规。为了惩罚他们，岩羊（在这里取代山羊）俘获了他们当中的一个人。它们教他如何尊重被杀死的动物的尸体，不能像对待褐熊脑袋那样用一根棍子挑起一串脑袋。它们随后将他释放。印第安人回来后，遵照指令，命令同伴不要动被宰杀的岩羊的皮。这些羊皮被填满了肉块，每块肉都放到指定的地方。这些岩羊死而复生，重归山林："但是因为在印第安人中间生活了太长时间，以至于它们快爬到从前生活的山顶时，突然迷失了方向，在山里走散了。因为拯救（或绑架）了一个男人，所以岩羊们长出了胡须，加上其他一些特征，它们的长相与人类相似。"但是，岩羊把自己的气味传给了主人公[114]（内陆的撒利希部族说，鹿和山羊等大型蹄类动物厌恶人类的气味[115]）。我为了方便起见称之为"异常"的神话版本与其他版本的区别在于一系列对立：主人公年轻或年老；只能射杀年老的牲畜或年轻的山羊姻亲；人或山羊配偶；与雌性动物合法杂交或禁止与人性交。我们惊奇地发现，汤普森人在故事中津津乐道地描写一个女人如何变成动物（当然只是暂时的），而特林吉特人却在故事中解释为什么岩羊长得像人类。



105 在《神话学：生食和熟食》（第 99～100 页）和《神话学：从蜂蜜到烟灰》（第 14～15 页）两书中，我指出，可以对热族涉及烹调、肉食起源的一套神话加以简化。拥有女人的姻亲美洲虎（他娶了一个印第安女人）讨好主人公（代表人类），向他提供灶火和煮好的食物，与之对应的是提供女人的姻亲兄弟，他们充满恶意，和主人讨价还价，拒绝给他食物，或者以挑衅的方式给他食物。（这些姻

亲兄弟变成了野猪，即长着脚的生肉，成为烹调的原料，火成为烹调的手段。）

根据上述分析，我们同样可以简化北美关于首饰和肉食起源的一系列神话，如下图所示：



需要对该简化模型做几点注释。 106

1. 在北美这一地区，从前为了解释南美发生的变化所必须考虑的亲子关系对阐释神话的帮助越来越小。因为讲撒利希语的部族，特别是作为上述神话发源地的内陆部族的亲子关系制度不明确区分从属关系。社会框架没有太多局限，神话的自由度更大。正是因为没有僵化（或许是人们在想象中使其僵化了?），社会框架才不会崩溃：无论以何种方式结成亲子关系和传宗接代，父母、姻亲这些根本性的区分一直存在。神话在这两者之间设计或堆砌了各种类型的关系，以便传达不同的信息，突出不同的意义。

2. 因此，“猞猁的故事＋偷贝壳的女人”这组神话包含了两个表面上完全相反的版本。猞猁的故事的主人公是一个拒绝结婚的姑娘：△≠○；在偷贝壳女人的故事中，与之对应的是一个冒失的姑娘，其父兄决定与其分开：△——‖——○；在两种情况下，分离是以联姻或紧密程度来表述的。

3. 从另一个角度看，该模型同样模棱两可。神话明确主人公有两个妻子，他离开了她们，娶了两个山羊妻子。山羊妻子后来又离开了主人公。因此，关于夫妇分离这一主题，神话允许两种方向完

全相反的解读：主人公离开人间的妻子或山羊妻子离开主人公。

107 4. 神话中出现的X状交叉则更令人惊讶。与南美神话不同，X状交叉在模型两端呈对称分布。左侧是山羊——善良的姻亲兄弟，如热族神话中的美洲虎，以及被比作猪的出让（而不是接受）女人的各方（同类神话中恶毒的姻亲兄弟），他们的肉都供食用；右侧是恶毒的姻亲兄弟（搞鬼的郊狼和让同胞挨饿的猞猁），他们像后来热族神话中的猪那样行事，他们接受（而不是出让）女人，采用同类神话中美洲虎的方式，每人在比赛中赢得一个妻子。

5. 无论在猞猁的故事还是在偷贝壳女人的故事中，雾都发挥了作用：猞猁招来浓雾，使同胞没有肉吃；母鹿或岩羊祖母利用同样的手段夺走了家人的妻子。在南美与肉的起源相关的神话里，与作为气候和自然现象的雾对应的是人工雾：羽毛或烟草燃烧后产生烟雾，而该烟雾使恶毒的姻亲兄弟变成了猪[116]。

6. 最后人们将看到，从图表的一端到另一端，大型蹄类动物这个主题发挥着通奏低音的功能（取该词在音乐上的含义）：往左走，主人公来到山羊家并成为她们的一员；向右走，女主人公——不合群的姐姐或冒失的妹妹——前往外婆家，外婆和她同属鹿科或岩羊家族（本书第37、43、50页）。这样就间接地印证了整体的连续性，上述分析也间接证实了北美和南美两大神话体系之间的对应关系。

108 我们还可以找出其他证据来表明这种对应关系。

南美图皮-瓜拉尼语系成员特耐特哈拉人（Tenetehara）在50年前——或许今天依然如此——所讲述的创世记神话的用词与泰韦4个世纪前记录的神话完全一致。在他们关于野猪起源的神话中（《神话学：生食和熟食》索引M_{15}，第92～93页），马拉那-伊瓦（Marana-ywa）是造物主图潘（Tupan）的教子和侄子，他成为森林的主人，保护野生动物不受猎人滥杀。印第安人把他描绘为一个

身材矮小、长着一头蓬乱的头发和一对硕大的睾丸的人物。特耐特哈拉人还认为，如果是双胞胎，其中一个孩子肯定是马拉那-伊瓦与孩子母亲偷情的结果[117]，就像图皮南巴人故事里的负鼠、撒利希语部族的故事里的郊狼，他们是一个孩子的父亲，决定命运的判决在孩子尚未出生时赋予其双重性（本书第 82～92 页）。由此可以证实，南美一个遵循古老传统的部族的所有信仰构成一个统一的体系，其中包括遵守打猎仪式和双胞胎问题两个方面，这与北美完全一致。

第二个证据在于，北美撒利希语部族关于鲑鱼渊源的神话与热族的邻居——波罗罗族关于野猪起源的神话相近。波罗罗族对野猪起源的解释与热族不同。让我们回顾一下这个神话（《神话学：生食和熟食》索引 M_{21}，第 102～103 页）。日复一日，出门捕鱼的男人们总是空手而归。他们的女人声称要亲自去打鱼。实际上她们只是通过向水獭卖淫来换鱼。依然一无所获的男人们起了疑心，叫一只鸟去窥探女人们的秘密。而后，他们抓住并勒死了水獭。为了报复，女人让丈夫喝了一种神奇的药水，把他们变成了猪。

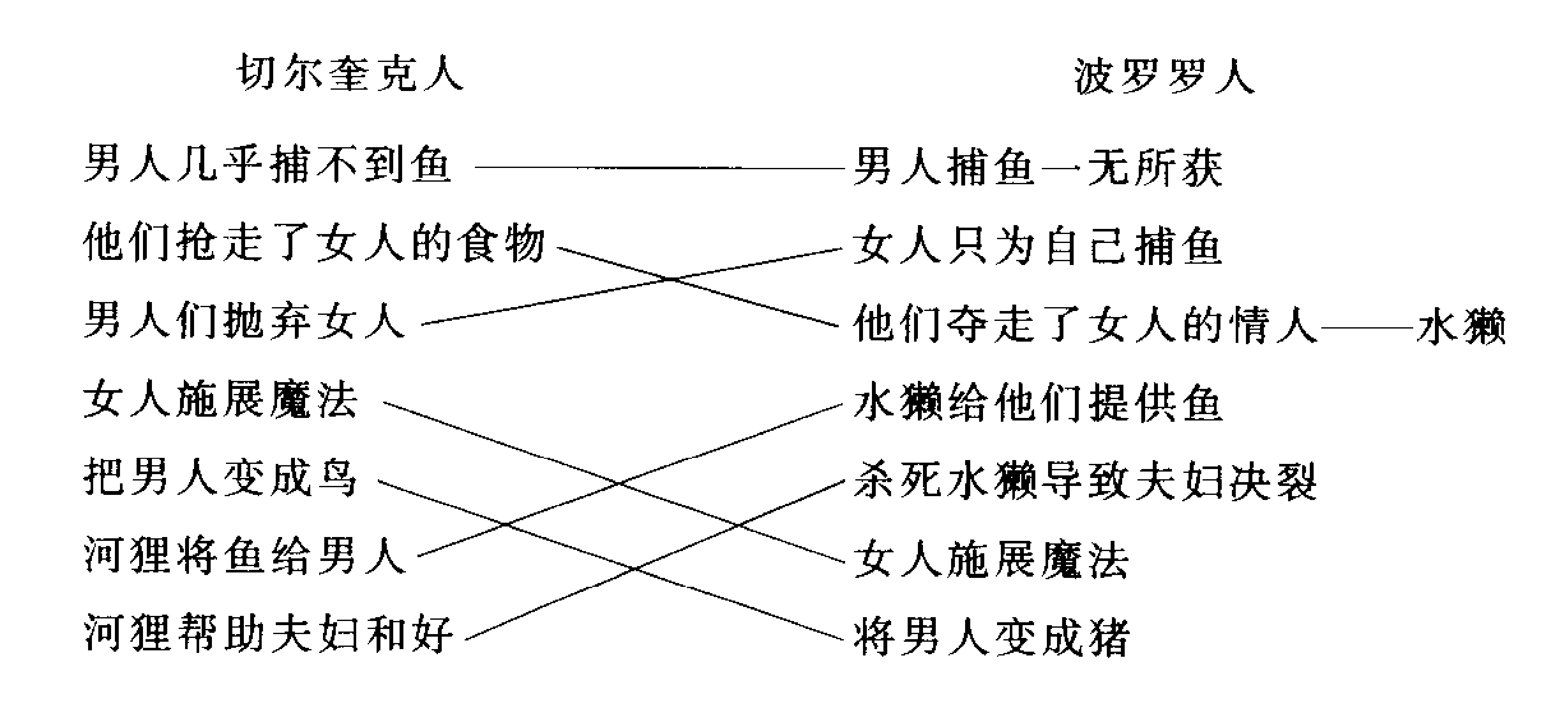
切尔奎克人（Tcilqéuk）（通常写成 Chilliwack 人）是位于富瑞泽河口一个讲撒利希语的小部族。他们有一个神话与波罗罗族的神话非常相似，虽然故事存在一些疑点和缺陷。 109

很久以前，饥荒横行。男人们在离村庄很远的地方抓到几条鲑鱼。他们没有把鱼带回去给老婆孩子，而是决定自己吃掉并抛妻弃子。同去打鱼的男孩把消息告诉了母亲。女人们愤怒至极，在丈夫的床、被子和其他物品上施展魔法，把他们变成了鸟。男人们飞了很远，在河边栖息，在那儿的河狸向他们透露了鲑鱼聚集的地方并帮助他们与妻子和好[118]。

我已经指出（《神话学：裸人》，第 46 页、485～486 页），波罗罗人关于野猪起源的神话对于理解巴西中部神话与北美西北部神话

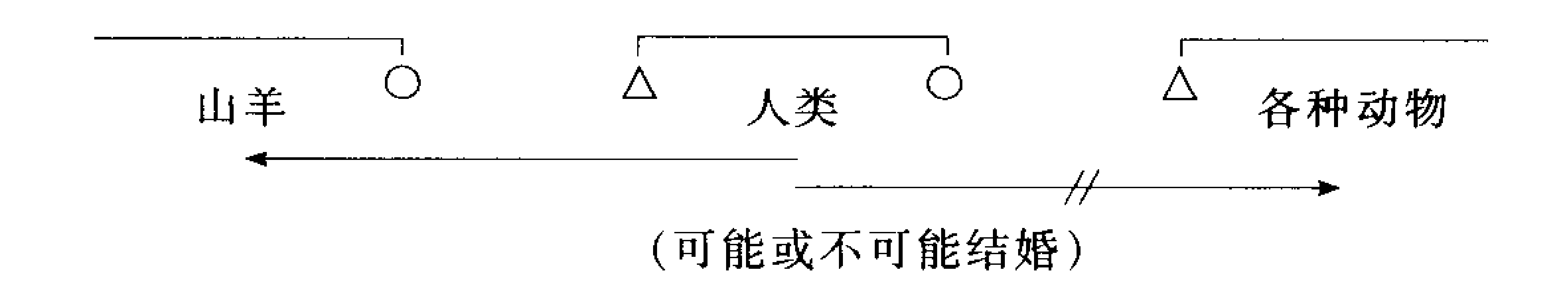
之间的对应关系很有帮助。另外在《神话学：生食和熟食》（第100～103页）中，我用同一个神话来证明，从热族神话到波罗罗族神话，对于同一个信息，神话的框架发生了变化：配偶之间的冲突代替了亲属（allié）之间的冲突。

110 在北美，如果仔细分析内陆和沿海的撒利希部族流传的神话，以及有关猎取山羊和捕捞鲑鱼的起源的神话，我们会发现同样的现象。包含人间妻妾、动物妻妾和姻亲的复杂的神话框架逐渐简化，只剩下配偶之间的冲突。特别是切尔奎克人的神话和波罗罗人的神话联系非常紧密。作为陆地和河水的中介，水獭或河狸在两个部族的故事中把鱼给女人或者男人。在一个故事中，水獭的突然消失导致男人和女人之间的决裂；而在另一个故事里，河狸的好意使男人与女人重归于好。下表清楚地表明了南北美洲两个神话之间的对称：



111 我曾多次强调，因为北美西北部没有野牛，东部野牛也很少，所以北美西北部神话中的山羊，如同巴西中部神话中的野猪，属于大型野生动物（沿海地区充当这一角色的是鲑鱼）。第74页的缩略模型隐约显现出山羊和其他动物的第二个区别：在图表的左侧，山羊们组成单独的动物家庭（某些版本用鹿或岩羊代替山羊，但也是

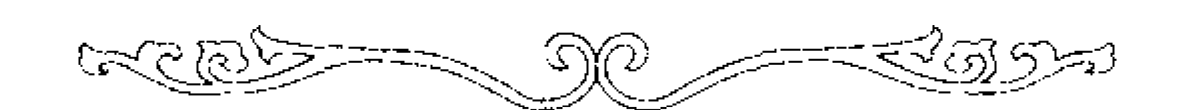
组成一个单独的家庭)，即每种动物组成一个封闭的团体。图表的右侧是与大型野生动物有亲戚关系的女主人公，女主人公去外婆母鹿或岩羊家，外婆假意要将外孙女许配给众多动物求婚者，但他们都没有成功，这些动物组成了一个开放的群体。经过整理的神话体现出半导体的特征：婚姻在一个方向上是可能的，而在相反方向上则是不可能的：



我们还记得，猞猁的故事的南方版本试图解释不般配婚姻的起源（本书第 25 页）。在山羊神话流传区域的中部（那里的山羊比较少)，舒斯瓦普人拥有一个与之对称的阐释性神话。公羊的两个妻子——山羊和岩羊互相嫉妒甚至打斗。岩羊占了上风，山羊让出了位置。山羊开始时独居，后来和同类再婚。从前，岩羊和山羊一起生活并互相通婚；现在，人们依然可在同一地方看见它们，但它们不再一起生活[119]。人类有时会出现不般配的婚姻，与此形成鲜明对比的是动物之间的婚姻：只要不同的科或属接受相安无事的生活，婚姻就很般配。在相似与相异的无休止的抉择中，一方总是另一方的牺牲品。与这种抉择相对应的是无法实现的双胞胎梦想。这在北美和南美的神话中都有体现（本书第 90 页)，上面图表的右半部分标明了理论上应该出现双胞胎的地点。

我建议采用上述综合视角，并不是为了证明一个或一整套神话 112
从一个半球流传到了另一个半球。精神在相对摆脱了外界束缚后不自觉地进入一种自动状态。这同样是神话创作者的精神状态。在这

种状态下，初始动机一旦显现，无论从何而来，各种变化便自然而然地呈现出来。只要在不同地方出现某个相同的素材，就会产生一系列神话。或许从表面上看，这些神话的内容大相径庭，但分析结构之后，我们会发现不同神话之间存在恒定的关联。



山羊神话还有最后一点值得关注。这个神话的显著功能是对猎人成功狩猎所必须遵循的仪式的起源做出了解释。因此，神话假设存在一套仪式理论，尽管没有加以明示。我们可以将理论表述出来吗？该理论似乎表明，仪式存在的起源和条件是人类回归自然。为了掌握狩猎仪式、造福家人，主人公必须发誓放弃人类地位，学习像动物那样蠢笨地生活。为此存在两种方式：一方面，主人公只能以自然的方式，即与普遍做法相反的方式，在发情期与他的山羊妻子结合（本书第 98 页）："我们的季节一年只有一次，为时大约一个月。年内其他时间，我们不发生性关系。"[120]另一方面，一旦发情季节到来，必须实行杂交："他（主人公）与所有年龄的母羊性交，其中包括他的妻子和岳母。"[121]（内陆的撒利希部族严厉禁止与岳母性交。）"山羊妻子对主人公说：你可以追求任何女性并与之性交，发情季节过后，我们还会回到你身边，重新成为你的妻子。"[122]然而，主人公并"不喜欢年轻人抢走他的女人，他为此很悲伤"[123]。有意思的是，西部的舒斯瓦普人（他们从邻居奇尔科丹人和卡利埃人那里借鉴了社团或行会这种组织形式，大部分组织都以动物来命名）在舞蹈中模仿相关动物发情的样子。在汤普森人前去拜访时，他们的极为逼真的表演令汤普森人赞叹不绝。但在第二次演出时，他们请求舒斯瓦普人做了删节，以免刺激他们的妻子[124]。

神话讲述道，“既美丽又迷人”的山羊群体并不关注人类社会控制繁衍的规则。然而，在执行决定自身延续的规则方面，山羊则极端谨小慎微。猎人必须将骨头逐块收集起来，浸入水里，以便猎物复活，否则就烧掉，这样死去的牲畜就不会记恨猎人。这只是最粗浅的规矩。我们还是听一听山羊对主人公的训导：“告诉你的同胞，在剥羊皮、分割山羊之前必须在脸上涂抹油彩；要在舌头、心脏和肺上放些神圣的绒毛；把所有的东西都挂在窝棚的灶台上方晾干，因为这对我们来说是很好的治疗。人们必须小心地把骨头和其他下水收集起来并按你所见的我们的做法放入水中。做肉时，先烧烤裹上绒毛的羊肝串，对我们而言，这是一种很好的治疗。羊肝烤好后放在绿色的柏树枝上，切成小块，给每人一块。如果你请人煮羊头，先在羊脸部涂上红油彩，撒上绒毛，口鼻朝前地放在火上烤一会儿再把皮剥掉。负责烤羊头的人必须在脸上涂抹油彩，在头上撒上绒毛，所有帮忙的人必须保持肃静，不能发出一点声音。羊头剥完皮后再置于火前，右侧先烤。在烤羊头期间，在场者必须保持安静，不能咳嗽或打喷嚏，否则会吓着山羊的‘灵魂’，这样你就再也打不到山羊了。羊头烤至右眼爆裂、流出液体后换左侧继续。现在‘灵魂’不再能看见行为不端的人了：他们说话或出声也不再有影响了。如果灵魂问厨师是什么声音，厨师可答，是你同类的声音，不是人的声音。当羊头做好后，分给每个老人一点，女人和青年男子一点不能碰。所有这些程序都要在宰杀猎物当天、太阳落山之前完成。”[125] 113

我完整地阐述这套似乎无用的规定和禁忌并非毫无顾虑，但上述内容至少有一个重要意义：我在《神话学：裸人》（第 597～598 页）中区分的两种神话的阐述方式可能会因此受到质疑，一类可称为明示神话，所叙述内容的意义和内在结构不言而喻；另一类被称 115

为暗示神话，故事仅限于伴随仪式进程发表评论或做出解释。

然而，上述这段文字具有双重性，神话和仪式作为两个系列平行展开，二者都是明示的，即一个内容丰富的神话内部包含了一套精心阐述的仪式。但除此之外，我们在神话讲述的故事与规定的行为之间找不到任何对应。具体到每一个行为，行为的动机依然不明。神话故事并没有解释为什么必须采用某个姿势、使用某种物质、遵循某种顺序等。神话和仪式平行发展，然而彼此保持距离，互不通气。

116 因此，即使遇到某个故事特别有助于理解神话与仪式之间的联系，仪式依然位于叙述之外，与叙述的情节没有明显的联系。仪式包括言语（或没有言语，即静默）、需完成的动作、使用的物品或材料，但又与这三方面内容所要求甚至允许的任何阐释无关。

神话与仪式之间确实存在联系，但必须到更深的层次上去寻找。各种仪式所要求的活动琐碎繁复，从前面的叙述中可见一斑，这些活动本身没有回报，作为补偿，主人公被强制回到自然状态，进入一个充满流动性的领域，各种明确的理念、社会生活的规则都不复存在。

如此详细的猎取和烹制山羊的仪式并未穷尽所有内容。就算像电影那样依次切换每一个画面，该仪式也无法重现一个变成山羊的男人的经历，因为对这一经历的体验仅限于思维层面。除非出于虔诚的信仰，制造数目极其众多的仪式并使其像电影画面那样切换，急速切换产生的模糊将造成确有其事的幻象。但事实上，无论是过去还是将来，不可能存在任何真实的体验与之相应。

第二部分

明朗

第七章　被猫头鹰劫持的孩子

我们商定将一系列事件构成的整体称为“单元”(cellule)，它可以脱离目前的特殊神话背景，整体移植到其他故事背景中。在调查之初，我们发现，穿鼻人讲述的内容最丰富的猞猁故事版本中包含了这样一个整体：在故事结尾突然出现了一个新角色——熊，他经历了各种厄运，而之前的情节根本没有提及他（本书第 23 页）。 119

这个“熊单元”提出了一个问题。似乎很难将“熊单元”纳入猞猁的故事，因为故事的其他版本并不包括这个情节，它只在与猞猁的故事不相干的其他神话中再次出现。所以，我暂且将其搁置。然而，在接下来的调查中，我们发现，这个“熊单元”与“猫头鹰单元”相互重叠，而“猫头鹰单元”也是突

然出现在猞猁故事的多个版本中（奥加纳贡人、锥心人、库特耐人），同时出现了三重过渡：从不合群的姑娘到冒失的妹妹（标志着从猞猁的故事过渡到偷贝壳女人的故事），从被唾弃的父亲到被欣喜接受的孩子，从被抛弃的夫妇到被劫持的孩子。

120 从孩子被劫持到被找回这部分的结尾是，孩子变成了水鸟（奥加纳贡人版本说是䴙䴘，锥心人版本说是 grèbe）。变成水鸟，特别是变成䴙䴘这个情节令人回想起名为“䴙䴘夫人”的一组神话（参见《神话学：裸人》第二部分和第三部分的部分章节）。这一组神话的中心内容是乱伦的姐姐变成了䴙䴘。现在，我们来分析偷贝壳女人神话的各个版本。我们在其中会发现，变成䴙䴘的主人公的姐姐的行为带有乱伦色彩，她躺在弟弟身边，将他抱入怀里，使他恢复了人形。他随后娶了一个年轻女人，本地或外地人，各版本说法不一。但这个年轻女人成了姐姐的替身，或在某些版本中成为姐姐的同谋（本书第 123、127 页）。

同时，孩子被劫持又被找到的情节也出现在这组神话中，而且故事还通过一个变化来阐明出现该情节的原因。猞猁的故事与雾的起源有直接或间接的关系。主人公变为水鸟的偷贝壳女人的故事则与风相关，水鸟预报刮风（本书第 58 页；《神话学：裸人》，第 181 页～182 页）：水鸟因而发挥着与季节变换相关的功能。

在相同神话中，另一只鸟发挥了首要作用，那就是猫头鹰。北美所有神话都把枭和猫头鹰与定期出现的现象相连：日夜更替和人的寿命。两个现象之间有着密切的联系，因为附在夜间猛禽身上的灵魂白天住在死人的世界，夜晚回到活人中间。很难知道神话中所说的猛禽具体属于哪一种。在加利福尼亚，人们以前认为，善良的印第安人在死后会依附于猫头鹰，而凶恶的印第安人则依附于枭。位于现华盛顿州沿海、讲撒利希语的魁诺特人（Quinault）的一个

神话说道，一个姑娘前往雕鸮（Bubo virginianus，图 9）家嫁给他儿子，因为迷路来到了短耳鸮家（Otus asio），短耳鸮一无是处。根据位于富瑞泽河下游、讲撒利希语的夸扣特尔人的版本（本书第126 页），可能是白猫头鹰（也可能是 Nyctea，一种在当地过冬的极地猫头鹰[126]）劫持了脾气极坏的小姑娘。

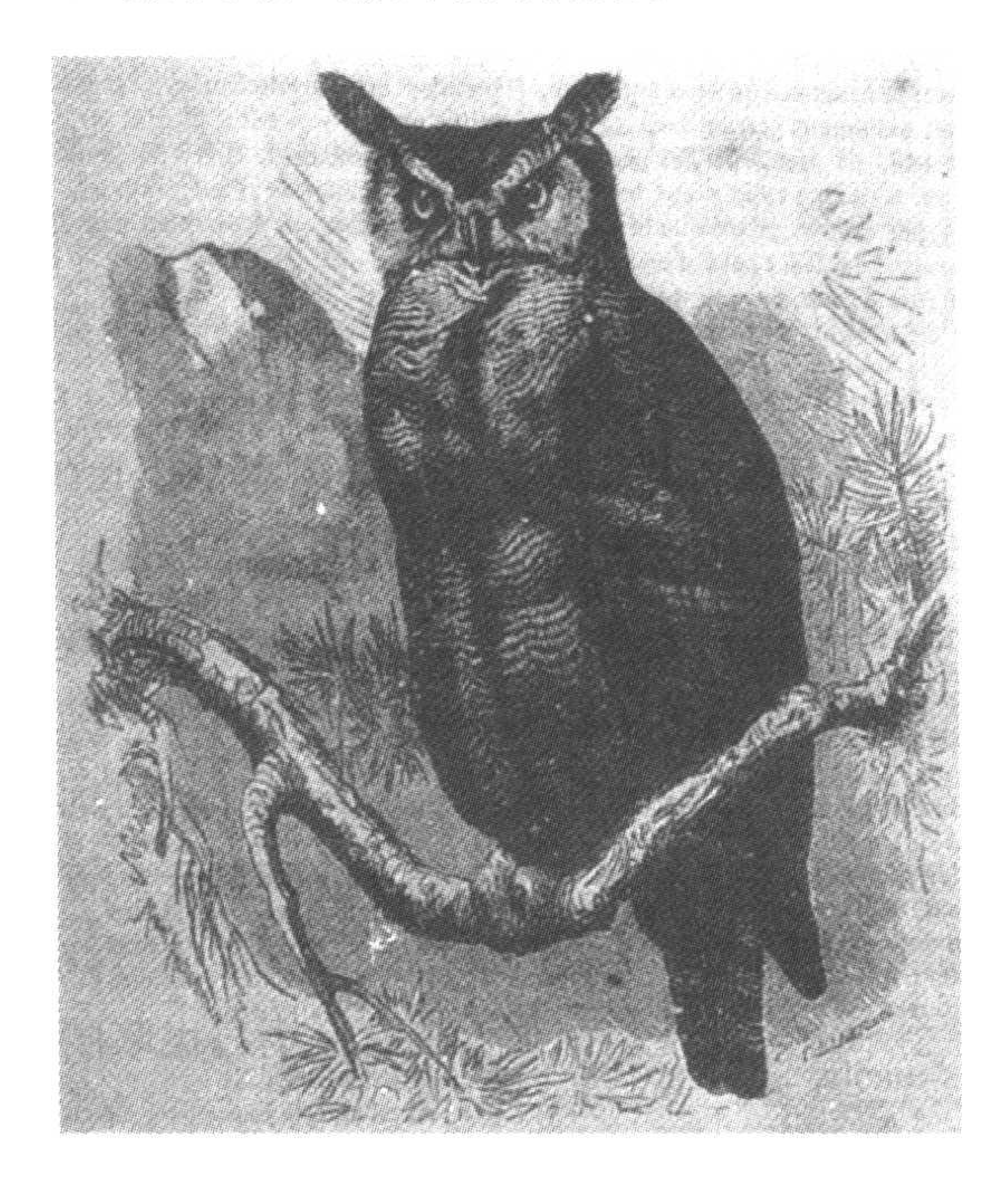


图 9　美洲雕鸮

摘自 A. L. Brehm，Laviedes animaux illustrées，éd. Française par Z. Gerbe，vol. 3. （les Oiseaux，1），p. 507. Paris，J. -B. Baillère etfils，s. d. 。

内陆讲撒利希语的部族赋予短耳鸮的首要角色是预示死亡，而 *121*
雕鸮主要是偷小孩。雕鸮在汤普森语和利洛埃特语里被称为 skelu-

la，在舒斯瓦普语和奥加纳贡语①里被称为 snina，与各个版本主人公的名字斯纳那兹（Snanaz）、查阿兹（Ntsaâz）、查奥兹（Tsa'au'z）相似。先来看汤普森印第安人的版本，博厄斯（Boas）将其命名为“猫头鹰和查阿兹”（Hibou et Ntsaâz）。博厄斯指出，根据一些材料提供者提供的情况，查阿兹可能与相同神话的一个简短版本中的主人公的名字斯纳那兹相关。这个名字在舒斯瓦普人版本中也得到证实[127]。我在下文中还要讲到这一点（本书第 227 页）。

122 一个小男孩不停地哭。为了让他不哭，人们拿猫头鹰吓唬他，以至于猫头鹰把孩子抢走并让他像变魔术一样迅速长大，孩子几天工夫就长成大人。猫头鹰带着他打猎但给他吃得很少。幸好主人公认识了更为好客的小嘴乌鸦夫妇。由于猫头鹰不仅让他忍饥挨饿，还称他是自己的奴隶，让他蒙羞，他决定杀死猫头鹰。猫头鹰在出门前总是把自己的心挂在窝棚里，主人公让人把他的心烧掉了。小嘴乌鸦打听主人公是否有家人，有没有孩子们玩的“鲑鱼干、浆果干、鱼油和鹿油玩具”，即我们所说的孩子过家家的玩具。小嘴乌鸦建议由自己去寻找这些东西。小嘴乌鸦飞到村庄，告诉主人公的母亲和姐姐孩子一直活着。他让母女俩紧盯他的飞行线路，发现烟柱，顺着烟柱指示的方向就能找到。只有一个村民眼睛足够尖，但他还是累得晕了过去。

123 两个女人找到了地方，和主人公相认，并在他陪伴下一起回家。走了一段路后，主人公热得难受，不顾母亲和姐姐的反对，坚持要洗澡。他跳进湖里，变成了鹛鹛。他对姐姐说：“我就留在这

① 感谢负责英属哥伦比亚州印第安语言项目的多罗蒂·肯尼迪（Dorothy I. D. Kennedy）女士，她帮助核实和确认了这些用语。关于加拿大猫头鹰及其分布，参见戈德弗雷（Godfrey）。

里，你想见我，就来这里叫我的名字。”姐姐后来确实来找他，主人公出来，送给姐姐珍贵的贝壳和自己的贝壳项链（《神话学：裸人》，第178～179页），并叮嘱她不要给任何人看。但村里一个年轻姑娘看到了，而且知道这些东西是从哪儿来的（提供材料的人承认这里有遗忘）。村姑要求陪同主人公的姐姐前往湖边。当姐姐呼唤弟弟时，弟弟出现了，浑身裹满珍贵的贝壳首饰，熠熠生辉。姐姐让弟弟紧靠自己坐下，用手臂搂住他的脖子。这时，村姑向他身上投掷魔草，他又变回人形。

他们三人一同上路，路过一个叫查阿兹的人的窝棚。主人公（在上一个情节中他感觉太热）抱怨说冷，想进屋取暖。别人制止他说：“从来没有人进屋，查阿兹奇臭无比。”两个女人继续赶路，主人公揪住了查阿兹的鼻子使劲摇晃，查阿兹脱去了自己的皮，他却穿上了这张皮，变成了查阿兹。

魔草姑娘严词拒绝了所有的求爱者。父母羞辱她说：“你谁都不嫁，就嫁给查阿兹吧!”于是，她来到又老又臭的残疾查阿兹家里，把他裹在一张席子里带回家，对那些冷嘲热讽充耳不闻。为了进一步羞辱女儿，父母让女儿打发丈夫去砍柴。她把丈夫背到森林里，主人公从自己的皮里钻出来，一脚踢倒了四棵干枯的树，树干自动裂变成柴火，以便妻子不费吹灰之力就运回家。 124

回到家后，她卸下了柴火，木柴恢复了原来的体积，整整堆满了四个窝棚，包括月亮的窝棚，月亮因为没有及时让开，自己硕大的睾丸被碰伤。随后，主人公在雪天打到很多猎物，而其他猎人，包括猞猁都是空手而归。她的女人趁他出门打猎，烧毁了他暂时脱下的老皮。主人公被迫恢复原本年轻英俊的面目。所有的人都羡慕他的妻子，特别是他最终成为伟大的猎人，供给全村人肉食[128]。

月亮在这个神话里长着硕大的睾丸［如同特耐特哈拉人的动物

大师，本书第108页；以及日本民间故事里的狸猫（Tanuki）]，而在其他故事里，他是专吃睾丸的食人魔。我稍后还会探讨这一点（本书第183页），目前，有关大睾丸人物的亲属关系，请参看《神话学：餐桌礼仪的起源》，第66～67页；《神话学：裸人》，第507页；《嫉妒的制陶女》，第221～223页。

125 来自上游汤普森人的一个神话版本具有更直接的意义。泰特记录了这个故事并以《猫头鹰和查奥兹》（*Hibou et Tsa'au'z*）为名发表。泰特明确指出，这是一个专有名词，从前利顿部落（bande de Lytton）有几个著名的萨满教徒和武士就叫这个名字。

这个版本的开头与上述版本一致。猫头鹰用昆虫喂养他的俘虏（另一个版本说用蛇喂养）。主人公向小嘴乌鸦抱怨的并不是吃不饱，而是猫头鹰总给他吃肉和昆虫，而不是他想吃的蔬菜。小嘴乌鸦去主人公出生的村庄寻找蔬菜。唯一能用眼睛追踪小嘴乌鸦飞行路线的村民也叫斯卡库克（Ska'kuk），即“不会流眼泪的小猫头鹰”。来源相同的其他神话说可能是小鸱鸮[129]。被主人公烧毁的不是猫头鹰挂在外面的心脏，而是他的窝棚。猫头鹰从此再也不能劫持小孩了。

查奥兹结婚后，每天夜里都揭掉带脓血的皮，向妻子展示自己的真实面貌：年轻、英俊，佩戴着贝壳饰物。与第一个版本的另一处区别是，不是主人公的妻子，而是他的姻亲兄弟在打猎时发现了他揭下来的皮。他们没能将皮完全烧毁，往皮上吹气，皮最终变成了雾：“雾因此总有一种难闻的气味——伤口和皮肤被烧煳的味道。当查奥兹想穿上自己的皮时，发现皮已经变成了雾。他想拾起自己的皮，但没有成功。雾弥漫在遥远的群山上空。他不得不恢复原样，以年轻、英俊的真实面貌示人。”[130]

126 这个版本中有一个细节会引起人们的注意。每天早上起床时，

主人公都在夫妇俩睡觉的床上留下一些贝壳。他的岳父母将贝壳收集起来，变得很富有。这个情节与偷贝壳女人故事的开头十分对称。在偷贝壳女人故事中，妹妹（而不是妻子）获得了哥哥在禁止两性接触情形下制作的贝壳（本书第 49 页）。在这里则恰恰相反，贝壳出现在夫妇俩的床上。

对称性在富瑞泽河下游舍哈里斯人（Chehalis）的版本中更为突出。被劫持的是一个脾气极坏的小女孩，猫头鹰娶她为妻。后来，她想逃走，借口急着小便离开了窝棚。她边跑边喊还没有尿完，骗过了猫头鹰。她回到村里，但父母发现她太不像话，又把她送回丈夫家。有一天，她哥哥来看她，觉得很开心就住在妹夫家，并请另一个妹妹来做客。妹妹来时带了一个漂亮姑娘，希望她能让哥哥着迷并说服哥哥离开猫头鹰家。一切都按预想的发生。哥哥耍了个花招，支开了猫头鹰。他和两个妹妹以及那个漂亮姑娘烧掉了窝棚，猫头鹰的孩子死在里边。

接下来的故事发生在湖边。哥哥想喝水，掉到湖里变成了䴙䴘。后来，一个孤独的美女帮他恢复了人形。神话解释说："与妻子和妹妹想象的相反，他并没有溺水身亡，也没有被水怪掳走。一只雌䴙䴘出现在他面前，给他一张䴙䴘皮，说服他跟随她去湖底。他答应了并与其厮守在一起。"

主人公陪伴着他的救星。到达自己的村庄后，因为想隐姓埋 127
名，他剥下了一个麻风病人的皮穿在自己身上。姑娘在此之前拒绝了所有的求婚者。人们嘲笑她选择了一个令人作呕的丈夫。他们俩离群索居。主人公偷偷地去附近的小溪洗澡，用云杉和松枝搓洗身体，掉下来的松针变成了 ts'ākwes。他带回了一些，让妻子到水底把剩下的都拿回来，并让她妹妹送了一点给父母。父亲对礼物很欣赏，对老婆说："你最好去一趟，叫女儿和女婿回家来住。"[131]

显然，这个版本的结尾情节的每个细节都与偷贝壳女人故事的开头情节形成对称。

然而，ts'ākwes 似乎是不同的珍宝。这个神话的创作者希尔-杜（Hill-Tout）说，那可能是“很贵重的物品，是人们一般只能在海边找到的宝物，仅一件物品就相当于很多床被子。人们告诉我说，这是一种钻了孔的白色物品，我还是不明白究竟是什么，但绝对不是什么贝壳。”[132]

第八章　首饰、伤口

除了汤普森人之外，舒斯瓦普人——北方撒利希语族群最后的代表，以两种方式改变了有关劫持孩子的神话。一方面，他们截取了一部分安插到另一个故事中（《神话学：裸人》，索引 M_{738}，第 424～425 页）；另一方面，他们将故事版本大幅简化，只剩下主人公被劫持和释放两个情节。猫头鹰变成鸟后，将承担夜间猛禽的惯常角色——预示死亡。猫头鹰在汤普森人的神话中是暴君，在库特耐人的神话中是食人魔，而在舒斯瓦普人的神话中是一个富于智慧和法力的法师。他没有奴役主人公，而是将自己的法术传授给他，甚至让他超过了自己。 129

舒斯瓦普人的邻居奇尔科丹人属于阿萨巴斯卡语系。然而，有关劫持孩子的神话在他们那里恢复

了原本丰富的内容，同时出现了一些重要变化。一旦跨越语言或/和文化界限，或者再加上生态环境的界限，人们就会观察到上述双重现象。我曾多次提醒大家注意这一点（本书第 29 页）[133]。

130 奇尔科丹人的神话是这样的：

以给糖果为借口，猫头鹰把一个调皮捣蛋的小男孩骗到了外边。猫头鹰将他劫走，抚养他，用神奇的方法让他长大，送给他各种各样的礼物，包括一条贝壳项链。孩子的父母开始寻找孩子。找到之后，孩子似乎并不急于离开猫头鹰家，因为他在那里玩得很高兴。父母最终说服了孩子，趁猫头鹰不在，放火烧了他的窝棚。猫头鹰追赶孩子一家，他们在一座桥头设下埋伏。猫头鹰走上桥时，主人公突然在河对岸出现，摇着那双套着羊角的手。猫头鹰吓了一跳，落入水中。他游到岸边，决定不再追赶。主人公回到村里，大家向他表示祝贺，他佩戴着随身带走的贝壳并分给周围的人。“印第安人就是在这种情形下第一次拥有了角贝。”

有一天，主人公的母亲看到他很脏，叫他去洗澡。他刚开始拒绝了，但母亲坚持让他去。他跳入水里，立刻不见了踪影。忧伤的母亲伫立在湖边，不再离开一步。

不久，冬天到了。村里的女人去湖边，在冰面上打洞汲水。住在水底的主人公以打碎她们的水桶为乐。两个姐妹用一个装饰华美的水桶吸引他，把他拽上岸。他满身淤泥，皮肤松弛。在水中的日子使他变得十分衰弱，一步也走不动。两个女人试图刮掉他身上的淤泥，但没有成功。她们把他运回窝棚取暖，并细心地照料他。

131 天气越来越冷，积雪覆盖着大地。外面甚至连做一副雪橇的木头都找不到，而没有雪橇就无法打猎。主人公在外面艰难地寻找，终于找到了只够做一副雪橇的木料。主人公让一个女人把这段木料拿回去并在进屋（冬季窝棚是半地下式的，人们从烟囱口爬进去，

踩着用开槽木头做的梯子下去，见图 10）梯子的半高处摇晃木头。木头越晃越多，装满了窝棚，人们可以做雪橇了。但猎人们每天依旧空手而归，一点吃的都没有了。

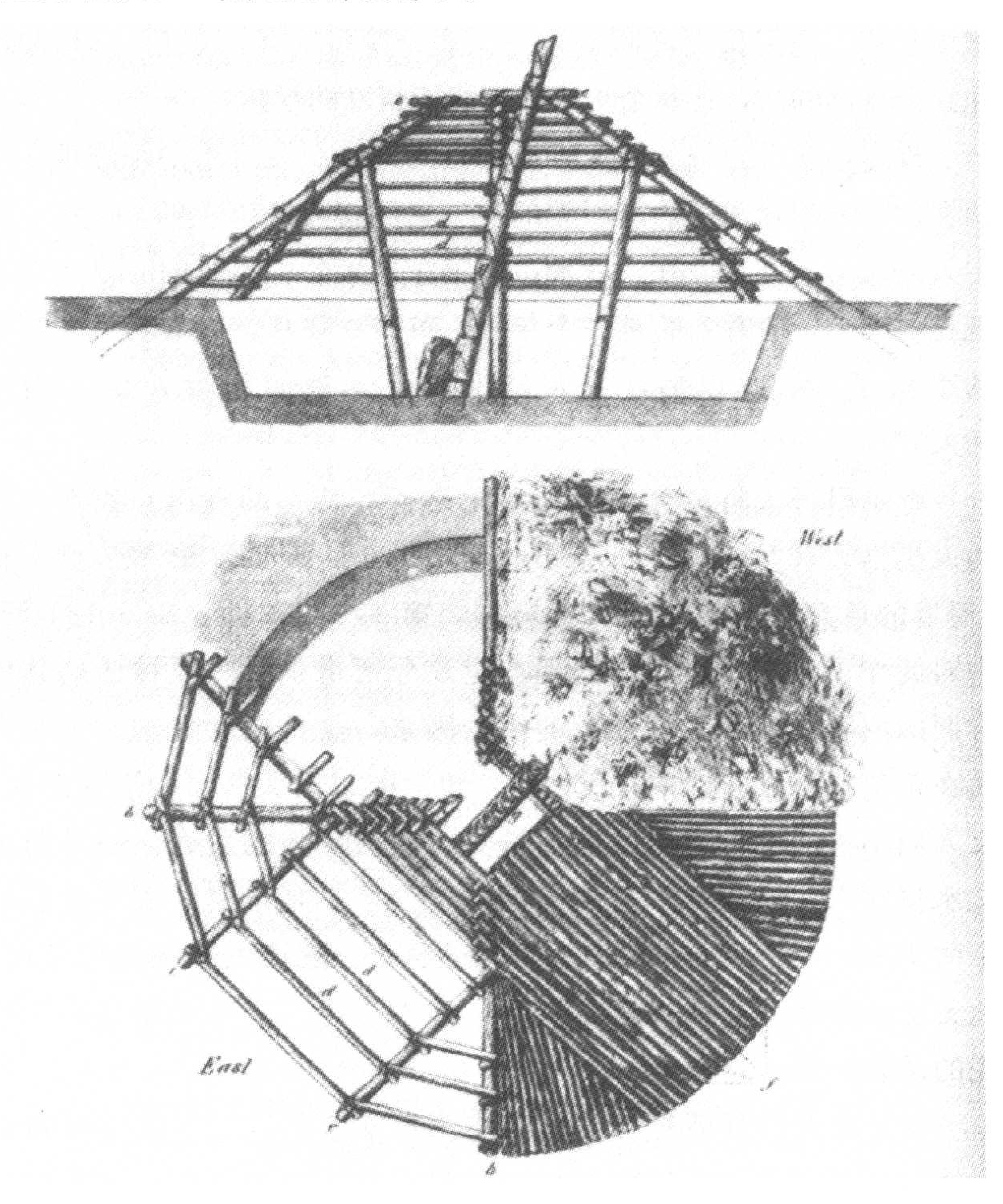


图 10　半地下的冬季窝棚

摘自 Teit 10，p. 193。

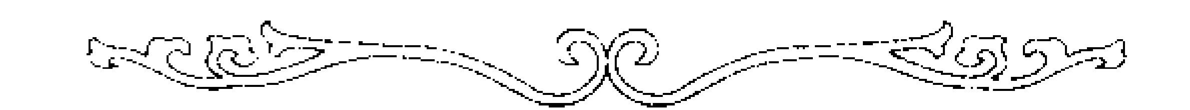
尽管身体依然衰弱，浑身都是淤泥，但主人公宣称，如果每个男人给他一支箭，他就去打驯鹿。他从乌鸦那里得到一支皮质软箭。主人公走到远处，像脱“衬衫”那样脱掉满是淤泥的皮，把它藏了起来。他用每支好箭射死一头鹿，用每支坏箭射死一只郊狼。他穿上自己的皮，让每个男人去找属于自己的猎物。

现在，主人公每天都能成功地打到猎物。乌鸦暗中跟踪他，在两棵树干之间发现了沾满淤泥的皮。乌鸦将皮撕碎，扔了一地，但主人公成功地将其拼好。后来，乌鸦在主人公脱掉皮的时候突然出现在他面前，他看到的是一个年轻、英俊、强壮、佩戴着贝壳饰物的小伙子。从此以后，主人公恢复了本来的面目并娶了姐妹两人[134]。

奇尔科丹人将贝壳渊源神秘化是否有特别的理由？我在《结构人类学》（2）（*Anthropologie structurale deux*，第 307 页）和《遥远的目光》（*Le Regard éloigné*，第 49～152 页、82～184 页）中对此作了详细论述。我们现在应该分析奇尔科丹人神话的其他方面的内容。由于我刚提及的制约因素，偷贝壳女人这一主题即使在奇尔科丹人神话中有所体现，也只能以改头换面的形式出现：女人们不再从水里捞出她们的哥哥洗澡时制作的贝壳，而是通过往水里放入一只装饰华美的水桶捞出一个不是亲属的人，她们未来的丈夫，一个先前不愿意去洗澡的男人。美丽的水桶吸引了他，他无法抵御诱惑，就像偷贝壳女人经不住另一种珍贵物品——贝壳的诱惑一样。

133 汤普森人的神话解释了雾（本书第 125 页）——将天地融为一体的气候现象——的起源。在奇尔科丹人的神话中，“雾气皮肤”让位于“淤泥皮肤”，而淤泥是土与水的混合物。雾源自一个老人生病的皮肤——内在疾病的症状。奇尔科丹神话的主人公沾

满淤泥的皮肤是由于外部原因：主人公生活的水环境，两个女人竭尽全力也无法刮去他身上的淤泥则进一步强调了这一点。顺便提一句，这充分表明，在神话叙述中，再小的细节都有一个意义并发挥一种功能。



最引人注目的变化是主人公和母亲（或使其恢复人类地位的女人）与水的关系。我总结了五个神话版本。四个版本来自撒利希语系部族：锥心人、汤普森人、舍哈里斯人，第五个版本来自阿萨巴斯卡语系的奇尔科丹人。

在锥心人版本中，主人公的母亲渴了，她向儿子要水喝，儿 134
子迟迟不拿来。在奥加纳贡人的版本里[135]，儿子甚至拒绝了母亲的要求。汤普森人的一个版本用燥热难耐的主人公不顾母亲竭力反对坚持洗澡这个情节代替了刚提及的内容。富瑞泽河下游的舍哈里斯人的版本还多了一个制约，因为被猫头鹰劫持的是个女孩，所以必须在情节中安排一个男子并给他娶妻。妻子企图阻止丈夫自己喝水，因为她更喜欢亲自给他送去解渴的东西。

在上述三种情况下，神话的主角都是一个男人和即将成为女人的女孩：母亲或妻子。两主角之一，男人或女人为对方提出的有关水的愿望设置障碍。最后，这种愿望有两种形式：或是一种饮料——身体内的水，或是洗澡水——将身体包括其中的水。

除去锥心人、汤普森人和舍哈里斯人神话分别体现的三种置换模式外，人们显然期待着第四种置换模式的出现：

①女人想喝水，男人设置障碍；

②男人想喝水，女人设置障碍；

③男人想要洗澡，女人设置障碍；

④女人想要洗澡，男人设置障碍。

无法肯定第四项互换不会出现在至今尚不为人知的神话故事中。我们很清楚，对于这一地区以及美洲大陆其他地区的神话，我们只掌握了一小部分。在进行大规模调查的年代——大约是 19 世纪下半叶和 20 世纪上半叶，土著文化已濒临灭亡。年长的情况提供者已经很少，对某些神话或神话版本的记忆很可能已经消失了。

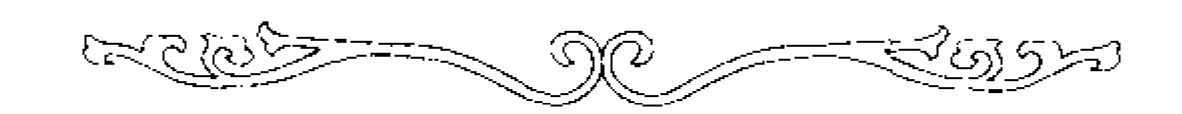
135 令人吃惊的是，当我们越过将汤普森人、舍哈里斯人和奇尔科丹人分隔的语言界限，我们没有发现期待的互换，而是另一种互换，根据已知的互换无法推测。不是女人自己想洗澡，而是强迫自己的儿子去洗澡（女人说他太脏了，而这个责备在叙述中没有任何解释），儿子拒绝了母亲的要求。女人从主动者变为被动者，另外一方的拒绝不再是为了满足自身的愿望，而是表明另一方所感受到的需要并不存在。以下两种洗澡是相互对立的：无视另一方的意见，出于自身需要和为自己洗澡；并非出于自身需要和为自己洗澡，而是让一个不愿意洗澡的人洗澡。

出于我刚提及的理由，如果大家同意，舍哈里斯人神话版本中女人身份变化这个情节不关键，可以忽略，那么大家在比较撒利希语版本与阿萨巴斯卡语版本之后发现的双重扭曲可以表示如下：

$$\frac{\text{男人}}{\text{（想沐浴）}} : \frac{\text{女人}}{\text{（想喝水）}} :: \frac{\text{男人}}{\text{（想喝水）}} : \frac{\text{想沐浴}}{\text{（女人）}}$$

从左到右分别对应着汤普森人、锥心人、舍哈里斯人和奇尔科丹人的神话版本。

这一整套神话在主要传播区域之外并没有消失。在西北部，西 136
姆施安人将神话变为传奇，卡利埃人将其演化为小说；而在东部，克里人将神话纳入了他们的近代历史。我在其他地方探讨过这个例子，即《神话是怎样消亡的》（《结构人类学》(2)，第十四章)，本书不再赘述。



如果怀疑从北到南的美洲神话是否遵循同一模型，请参阅《神话学：从蜂蜜到烟灰》（索引 M_{245}、M_{273}，第 326 页)。广为流传的神话中确实有大量的狼人劫持小孩的情节。仅举一例，有一个圭亚那神话（索引 M_{273}）与上文简述的故事丝丝入扣，以至于很难认为这些相似纯属偶然。譬如，劫持者潜入所劫持的女孩的村里，给孩子带来她没有的东西：衣物、家用器皿和蔬菜（因为他只喂她肉吃)；在北美神话里，一个好心人来到被劫持者的村子，给饥饿的受害者带回他小时候吃的食物；在另一个版本中，他带回一些蔬菜，补充完全由野味构成的食谱。

北美神话有两个情节具有明显的季节特点。从劫持者那里逃出来后，主人公在回村的路上燥热难耐，必须去湖里洗澡或喝水解渴。他在湖里变成了鹡鸰，因为这种鸟身上本来就装饰着贝壳①，所以他成为掌管角贝的大师。鹡鸰只有夏季才光顾内陆的湖泊，冬天内陆湖泊结冰时，它们飞到沿海地区去。而当主人公来到他年轻的妻子所在的村子时，他抱怨天气太冷，走进一个老头的窝棚取

① “鹡鸰曾经是巫师，根据习俗会杀死和吃掉他的朋友。他在经历入门考验时，用手指尖在身体上涂上白色。乌塔姆特族（Utàmqt）的某些印第安人说鹡鸰身上的白点是因为角贝。”[136]

暖。他在那里穿上了布满伤口和脓疮的皮肤，与原本健康、饰有珍贵贝壳的皮肤形成对比。此后的故事都发生在冬天：缺少取暖的木柴、大雪使狩猎很困难，等等。主人公的第一个化身——鹡鸰宣布风的来临，第二个化身——生病的皮肤将导致雾的出现。因此，神话以明示或暗示的方式调动了一系列对立：夏天/冬天、水/火、风/雾、饰物/伤口，这些相近的现象重新组成了一个我们熟悉的框架。

137 在《神话学：生食和熟食》中，某些波罗罗人的神话在变化方面的相互关联凸显出这个框架。正如大家通过双胞胎问题（本书第四章）所看到的，北美与南美神话常常是你中有我、我中有你。我们在这里列举波罗罗人的例子不应让人感到意外，我在1964年曾写道："波罗罗人的思维渗透着图皮人的神话。两个文明开化者的母亲——美洲豹的人类女人的神话在两个部族都占据主要位置。现代波罗罗人的神话与16世纪泰韦收集的故事惊人地相似。"（《神话学：生食和熟食》，第151页）

138 现在来看波罗罗人的另外两个神话，分别讲述水和首饰的起源（M_2，第56～58页）以及疾病的起源（M_5，第67～68页）。此前，我们已经表明，两个神话讲述了同一种变化。两个神话的主角只有一个，或男或女，名叫比瑞莫多（Birimoddo），意思是"靓肤"（这个名字已十分贴近北美神话的主人公，他把自己与"妻子同样幼滑柔嫩的漂亮肌肤"[137]隐藏在一个长满脓疮的老人的皮肤底下）。在波罗罗神话M_5中，一个名叫"靓肤"的女人身上渗出各种疾病，身体被感染的她变成了彩虹。有信仰认为，彩虹是各种疾病的根源，这种信仰从南美圭亚那到查科均得到了证实（《神话学：生食和熟食》，第252～256页）。

美洲印第安人的思维常把发烧比作一件发热的衣服，将自然的

覆盖——伤口和其他皮肤感染与从外部同样可见的文化覆盖①——饰物联系和对立起来。外在的饰物具有增加佩戴者活力的神奇功能，而伤口和皮肤感染反过来会削弱活力。尽管两者的作用方向相反，但它们都是生与死之间的中介，因此占据着中间位置，从形式上看，与作为天地中介的彩虹和雾的位置相当。

然而，应该注意到南北半球的神话有一个区别。在南美，从饰 *139*
物到疾病（或相反）的变化需要两个不同的神话来实现，至少从表面看是如此。而这一变化在北美只需一个神话，即将伤口和饰物纳入统一框架的神话。正是这种模糊性使我们明白，为什么女主人公或两个女主人公的性格在本书所研究的整套神话中一直摇摆不定。一个反抗婚姻、不合群的年轻姑娘在故事中变成了一个厚颜无耻的妹妹，自制力的缺乏使她接近乱伦的边缘。然而，出现这两种类型的女主人公的神话分别将她们与伤口或饰物相结合。违心地嫁给猞猁后，不合群的姑娘精心照料他，治好了他的伤口；而冒失的妹妹夺走了主人公制作的饰物。

神话的辩证法并未就此止步：在变化的后一个阶段，一个姐 *140*
姐——或允许自己的替身——以过于放纵的动作还给主人公失去的人形。从这个意义上讲，她治好了他。同样，一个拒绝了所有追求

① 我们在民间用语中也有类似用法。利特雷（Littré）字典 Rubis 词条的解释是“鼻子或脸部出现的红色丘疹或水疱”；对珍珠（Perle）的解释是“对角膜白斑的俗称之一”。医学名词中以首饰艺术做比喻的情况很多，如“珠样疱疹”（vésicules perlées）、环状疼痛（douleur en bracelet）、圆形病变（lésion en médaillon）、环形发疹（éruption en collier）等。外科医生进行伤口镶嵌（sertit une plaie）。

之前介绍的汤普森人的一个神话版本也有相同的情况（参见第 125 页）：“查奥兹不怕身上的伤口和脓疱，出现时身上饰满了贝壳。第二天早晨，贝壳掉了，在人们醒来之前，他身上重新布满伤口。接连四天，每天晚上都是如此。查奥兹的岳父母捡了一大堆贝壳。”

者的年轻姑娘，在变为自己的反面之后，选择了最丑陋、最恶心的人做丈夫。而正是这个选择给她带来了丰厚的饰物，她没有违背父母意愿将饰物据为己用，而是在父母不知情的情况下为他们的利益服务：

$$\frac{\text{伤口}}{\text{（不合群的姑娘）}} : \frac{\text{首饰}}{\text{（冒失的妹妹）}} : \frac{\text{伤口}}{\text{（冒失的妹妹）}} : \frac{\text{不合群的姑娘}^{①}}{\text{（首饰）}}$$



141 刚才实现的变化强化了神话的整体性。出于分析的需要，我们不得不将整个神话分成一系列延续的状态。让我们尝试着大胆审视整个神话。神话呈现网状结构，神话的想象探寻其中每一条路径。大家会发现，通往郊狼的路径消失了。消失的原因将很快显现：整个网络围绕着猞猁这个人物——无论是残疾衰弱的老人还是改头换面的英雄——进行组织。郊狼在关于征服风的平行情节中扮演主要角色（而不是此前探讨的有关雾的起源的情节）。

---

① 该图表第一次使用是在1955年（《结构人类学》(1)，第252页），当时人们对此不以为然。一段时间以来，这个图表引起了大家的关注，人们将它用于从农村建筑到笛尔儿哲学等各个领域。参见 R. Bucaille et al.，Pigeons de Limagne，Université populaire de Clermont-Ferrand，1987，140 p.；J.-F. Bordron，*Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*，Paris，P. U. F.，1987，p. 80—82；J. Petitot，"Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe"，*l'Homme*，n°106—107，1988，p. 24—50；Mark S. Mosko，*Quadripartite Structures*，Cambridge University Press，1985，p. 3—7；"The Canonic Formula of Myth and Non-Myth"，*American Ethnologist*，18/1，1991，p. 126—151；A. Côté，《Linstauration sociale. Du schème canonique à la formule canonique》，Anthropologie et sociétés，vol. 13，n°3，1989：25—36.

本书其他地方也使用了类似图表，参见第146页、179页、188～189页、189页、208页，但并不是每次都需借助于符号。

以非常简单的猞猁的故事开始，我们发现，这个故事的内容越来越丰富，似乎在每一个阶段，神话的想象都致力于创作出新的主题，填补网络中尚存的空缺。猞猁的故事首先演变为猞猁和郊狼的故事。随后，根据一个或两个女主人公是不合群的姑娘还是冒失的妹妹，故事情节可能出现两种发展。由此产生的一组神话被纳入另一组范围更广的神话中：被猫头鹰劫持的孩子的神话。图 11 展示了复杂形式如何与最简单的形式（如果可以这么说的话）相衔接：最简单的形式位于网络的右半部分，复杂形式则占据了左半部分。

大家最后会注意到，参照标准模式，在这里分成两部分的网络或许应当包含更多的部分。在图表的左侧，作为连接因素的角贝的功能是正面的；而在出现冒失妹妹的右侧，贝壳的功能是负面的：将偷贝壳女人与她们的亲人分开。通过分析，我们会很自然地发现因为绘制局限而无法显示图表的其他纬度。

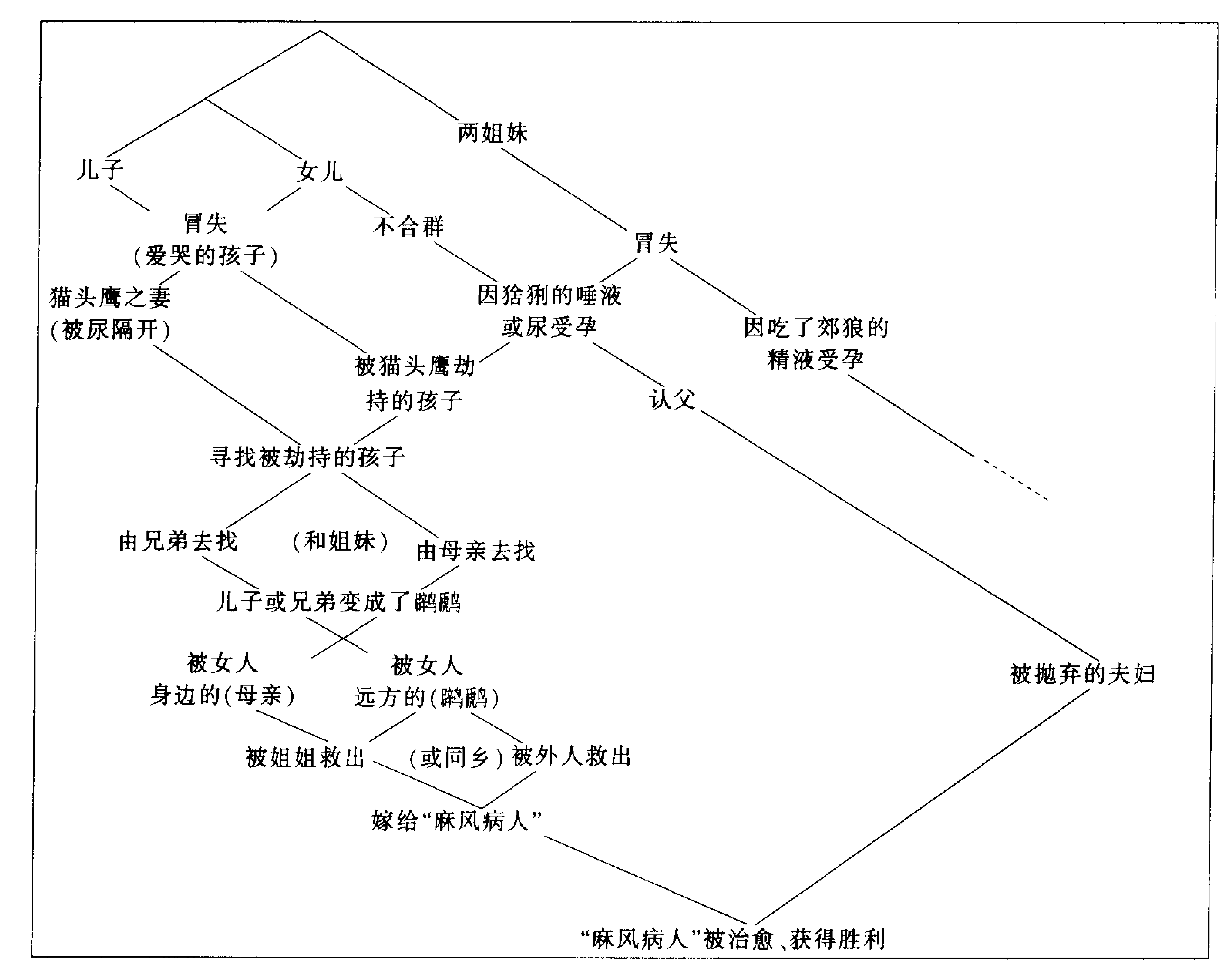


图 11　整套神话的网状结构

第九章　根之子

在网络联结点最多的部分，主人公承担了两种互相对应的变化：首先，他变成或者被变成鹡鸰，一种因美貌而赢得青睐的鸟类，脖子周围的羽毛像一条贝壳项链。这一变形解释了主人公为什么后来负责掌管和分发饰物。但在此之前，主人公变成了残疾虚弱、满身伤口的老人：如同大家已发现的，伤口与饰物之间是相互关联与对立的关系。 145

我们先来分析第一种变化。在所有神话里，这种变化以两种方式出现：未来的女人——主人公的母亲——抛弃主人公，将他变为水鸟（而自己变为陆地上的鸟）；或正相反，一个远方的女人——一只鹡鸰——通过把主人公变成同类来接近他。

这两种相反的方案实际上属于一个三角形体系。

为什么呢？在我们所处地区的南部，一个在北加利福尼亚至俄勒冈南部流传的著名神话讲述了受乱伦情欲驱使、最终变成鸊鷉的姑娘的故事。在这个故事中，一个未来的女人自己远离了主人公，而不是让主人公远离自己。导致自身变化的乱伦角色，与发挥分离和连接作用的母亲和外族女人的角色形成三重对比，而母亲和外族女人的角色是导致他变化的因素。

146 在《神话学：裸人》（第 40～131 页）中详细讲述的鸊鷉夫人的神话在汤普森人和利洛埃特人的故事里增加了新的内容。他们有个神话的主角一开始就是鸊鷉（而不是主角中的一个最后变成了鸊鷉），这个神话重新编排并颠倒了鸊鷉夫人的故事：是女儿而不是儿子（他在大多数版本中被称作猞猁）避开了大家的注意；乱伦的姐弟俩逃往远方而不是一家人逃往天国；罪犯自焚而不是罪犯放火烧死所有家人，等等。大家在下文中还会看到这个神话[138]（本书第 215 页）。

在南北美洲流传最广的一个神话①的女主人公是一个寻找种种借口、离家寻找勾引她的动物的女人。在南美的神话中，这个动物是蛇或貘；从北美到西伯利亚流传的神话中，这个动物是蛇、熊或水怪。丈夫发现了真相，穿上妻子的衣服，用妻子的方法呼叫动物并把它杀死……很多版本明确说，他将动物的性器官煮熟，强迫妻子吃掉。有关这组重要内容，请参阅《神话学：生食和熟食》（第 272～274 页）、《神话学：从蜂蜜到烟灰》（第 253～263 页）。撒利希语系部族都了解这个神话[139]。然而，汤普森人的邻居——利洛埃特人让鸊鷉来充当动物诱惑者并让他在非常特别的情形下出现。女人每天去水边采 skemtc（erythronium grandiflorum）的块根。这些植物迷惑了她，有一天令她产生了淫秽的念头。她平躺在伸向湖中的一块平板岩石上，

① 此后几页内容根据一本向梅尔廷斯基教授（E. Meletinsky）致敬的书所收入的一篇文章的内容撰写，并进一步深化。

呼喊一个水下的居民上来满足自己的欲望。一只鹈鹕上来为她服务[140]。

Erythronium 类植物属于百合科，在欧洲只有一种，在新大陆有 15 种。它的法文和英文名称分别为 dent-de-chien（狗牙）、dog-tooth violet（紫色狗牙）、dog-violet（野生紫罗兰）［还有 adder-tongue（蝰蛇舌头）、deer-tongue（鹿舌）等叫法］。之所以这么称呼，是因为这种植物的块根的形状和白颜色①。Erythronium grandiflorum 在英属哥伦比亚和俄勒冈州的疏松森林和草场上大量生长。有人说，这些植物的块根虽然很小，但成熟早，所以印第安人四处寻找采摘。他们或煮食或生吃。夸扣特尔人说，他们天热时喜欢生吃，因为块根口感清凉，有一种奶味[141]。 147

在利洛埃特人的神话里，一种植物对一个女人施展一种诱惑力，这种诱惑力随后又附在一种水鸟身上。如何解释这种乍看起来很难理解的诱惑性植物的概念呢？人们当然愿意将形状、大小和颜色相近的 erythronium 的块根和角贝等同起来。民族志作品对 erythronium 没有提及，但在谈及另一种根茎类植物——齿苋（英文为 bitter-root）时表明了这种相似性，因为它的皮是苦的：Lewisia rediviva 是一种马齿苋属植物，也在春天采摘，具有食用价值。穿鼻人说："一盎司干块根就够吃一顿了。"[143] 这还不是它唯一的好处："苦涩的根有一部分呈心形，扁头人（撒利希语系位于最东部 148

① 泰特指出："块根太小，只比花生仁略大，白人都不用"。但特纳（Turner）的汤普森族的信息提供者说，有时也有"拇指大小的块根"。或许刚采摘的新鲜块根有毒，有指示说，块根采摘后要先放几天，让块根所含菊糖转化为果糖，这样就有甜味了。汤普森族的小孩用英文 candies，即糖果来称呼块根。布沙尔（Bouchard）和肯尼迪（Kennedy）指出，舒斯瓦普族很长时间以来一直举行第一次采摘 erythronium 的仪式[142]。关于 erythronium 类植物的生物类属，多罗蒂·肯尼迪女士给我提供了一些新资料或很难获得的资料的复印件，在此再次向她表示感谢。

的代表）认为，这个‘心’使苦涩的根比其他植物高贵，因为它可能被赋予灵魂和情感。”[144]奥加纳贡人将其视为根茎皇后，“它晒干后无论形状还是大小都很像角贝”[145]。

回头来看 erythronium，我们没有关于这种植物的记录。不管怎样，凭借诱惑性植物这个内容，利洛埃特神话将包含诱惑性动物的泛美神话组与范围更小的撒利希语系部族所特有的神话组联系起来。撒利希语系的这组神话被美国神话学家命名为“块根之子”(child of the Root)。

149 经核实，利洛埃特人、汤普森人、舒斯瓦普人和锥心人都有这个神话。故事讲述道，一个年轻姑娘拒绝了所有求婚者，等她想结婚时，只能嫁给一个块根；或是一个忙于采摘块根的女人想和采到的一个块根交配；还有一个版本说，女人在树林里迷路了，在那里过着孤独的生活，不得不与根交配。她有了一个儿子，在她身边长大。没有父亲，男孩觉得很奇怪，问妈妈为什么。妈妈编造各种谎话搪塞他。他最后终于明白了（通过梦或伙伴的嘲笑），他把母亲淹死在湖里，或将她变为石头，或干脆离她而去：“从今往后，女人不再与根交配，也不再为根生子。”[146]根之子最初独自一人，后来与同他一样的伟大改造者一起，治理世界，赋予生命和物质今天的形态。他的超人之举包括停止太阳转动，引发一场来自宇宙的动荡，他随后恢复了太阳的运行，气候重新变得温和。他一跺脚，地下就涌出泉水。某些版本说，一只青蛙跳到他脸上，因此被破相的他变成了月亮。

就上述壮举谈两点。让地下涌出泉水为同伴解渴的能力使人联想起郊狼的儿子，也是在汤普森人的神话里，他一跺脚就能让地下蹿出火苗，给同伴取暖（本书第 39 页）的能力。这两个情节相互颠倒：一个是夏季，另一个是冬季。冬季情节指向郊狼，而根之子则与猞猁并列。

神话的另一部分内容也遵循同样的原则。在郊狼因为莽撞没有成功扮演这个角色后，根之子变成了月亮。而库特耐人的版本（本

书第 88 页）的结尾与之相似：郊狼没能变成太阳，部分原因在于他 150
的莽撞。在有一个版本中，猞猁的双胞胎儿子一个变成了太阳，一个变成了月亮[147]。

神话常以雄株植物的名字给主人公起名，如前胡（Peucedanum，L. =Lomatium，Raf.，源自一个希腊词，意思是“边缘”，暗指种子的形状）。这种伞形科植物在该地区各部族的生活中占据重要位置。首先它是一种可食用的植物，在古老文本中被称为 kouse（在穿鼻人和其他相近语言中被称为 kowish）；它的英文名称是饼根（biscuit root），因为穿鼻人将根捣烂后做成长型薄饼，放在炉子上用文火烤熟。这种球茎在三月至五月间收获，是采摘卡马夏（一种有球茎的百合科植物）季节之前的主要食用植物之一。

人们还赋予前胡各种药用价值：治疗不育、咳嗽、偏头痛、幼年失眠症等①。但该植物的价值或许主要体现在魔力层面。汤普森人有一个神话说，如果只吃这种植物的话，不论男人还是女人都可获得魔力并长生不老[149]。咀嚼后吐出的块根能消除狂风暴雨[150]。

---

① 更确切地说，神话的各个版本中提及的植物是 Peucedanum macrocarpum = Lomatium macrocarpum，在当地语言中被称为 Hog-Fennel，相当于前胡在法文中被称为猪茴香（Fenouil de Porc）或猪尾巴（Queue de Pourceau）等。虽然这种直根植物也是汤普森人的一种重要食物来源，但汤普森印第安人认为，与 Balsamorbiza sagittata 相似，过度食用该植物会导致嗜睡（Tourner，Thompson，Thompson，Young：155）。

在古代欧洲的各种信仰中，前胡似乎也占据着与其在印第安人信仰中类似的位置。在 Pline 一书的索引中（A. du Pinet 译，1584 年），有 30 多处提到前胡，以至于我们在想，前胡油是否是医治百病的灵丹妙药？

我简要摘引：“猪尾巴……茎细长，类似茴香……根黑色，粗大密实，多汁，气味刺鼻。（采摘时）应先涂抹玫瑰油……防止汁液和根部的刺激气味导致头晕……”[148]

美洲某些 Lomatium 品种也是有毒的，特别是哥伦比亚中部印第安人使用的 Lomatium dissectum，这是一种捕鱼毒剂，用来麻醉鱼（Hunn：113）。

在富瑞泽河下游和温哥华岛，前胡在各部族的仪式上发挥着其他作用。汤普森人和利洛埃特人的近邻——宋吉希人（Songish）焚烧前胡，献给每年的第一次鲑鱼汛。这是魔力最强大的贡品之一，他们还通过焚烧前胡来驱鬼[151]。温哥华岛北部的夸扣特尔人曾经赋予前胡多重疗效，每次治疗时都要向前胡做适宜的祷告；他们咀嚼并吐出前胡籽吓跑海怪[152]。

151 桑波尔人和奈斯伯勒姆人（Nespelem）似乎是为第一次鲑鱼汛举行仪式的最深入内陆的撒利希语部族。也许因为在他们所在的地区，前胡很少甚至根本没有，他们用另一种向日葵属植物（Hélianthe）取而代之。有调查者认为，这种植物就是向日葵（Helianthus annuus），但似乎不对。事实上，很可能是同属向日葵科的另一种植物，名叫 Balsamorbiza，英文名称是香根（Balsam root）[153]。

152 这种植物对印第安人十分重要，采摘期自 3 月份开始。它既有食用价值又有药用价值，特别是具有神奇的功能。在汤普森部族，“女人们在采摘或烹制香根时，必须杜绝任何性关系。在烹制时，男人不能靠近炉灶。在出门采摘之前，女人们要把整个脸部涂上红色或在两边面颊上涂上一大块红色或黑色标记……如果香根煮得很成功，人们有时会归功于郊狼，据说是因为他在上面撒过尿。”桑波尔人将香根看作“鲑鱼植物”。汤普森人认为，香根蕴涵着“最大的秘密”。当青少年第一次品尝某种水果或块根时，他们都向香根祈祷[154]。

以上就是在印第安人信仰中占据首要位置的两种植物，它们被赋予魔力，接受膜拜。它们在庆祝第一次鲑鱼汛的仪式中可以替代

使用①。它们有共同点吗？如果有，是什么呢？

前胡这个词来自希腊文 penkédanos，意思是 peuké，即松树 153
(pin)、树脂（résine）的“苦涩”。这就是前胡的香味和口感。迪德罗-阿朗贝尔百科全书（Encyclopédie de Diderot-d’Alembert）对此描述如下：“块根粗而长，外有根须、内部呈黑色，充满汁液，切开后流出散发强烈松脂味的黄色液体……种子……有呛人的微苦味道。”19 世纪末，一个在普吉湾印第安人居住区传教的教士写道，前胡籽散发着强烈的胡椒味[155]。舒斯瓦普人有观察家说，这种绿色植物的味道像甘草[156]。从这个角度看，在美洲生长的各种前胡与欧洲大陆上的 Peucedannum officinale，L. 相似。这种向日葵属植物从字面直译成英文是 Balsam root，即香根，它的学名同样反映出植物所特有的香气和口味。

现在我们来谈另一种同样味苦、呛鼻的植物：Lewisia rediviva（译注：Bitter root，苦根）。当地神话思维将这种植物与角贝联系起来。如同前胡和香根，苦根在庆祝首次鲑鱼汛的仪式上占据主要地位。我曾指出（本书第 60 页），撒利希语部族与位于加利福尼亚北部沿海的尤洛克族（Yurok）在信仰和仪式上很接近，这一点具

---

① 库普斯（A. E. Kuipers）在《斯瓜米希语》（*The Squamish Language*，The Hague-Paris，Mouton & Co.，1967）中指出（p. 356），q'ex. mi'n 这个词在 squamish 语中指“类似向日葵的植物”，在 cowichan 语中指前胡（参见 thompson/q'aqmc. = Peucedanum leiocarpum）。在最近的调查中，一位汤普森族的信息提供者指出，balsam root（Balsamorbiza sagittata）与 Lomatium dissectum 相似，后者也有硕大的直根，略带苦味，用于治疗咳嗽。

关于 Balsamorbiza sagittata，她还指出，“这种植物就像首领（the boss）一样，它有很多近亲”。另一个信息提供者不知道 Lomatium dissectum，她认为这种植物在当地语言中的名字的意思是向日葵根（Turner，Thompson，Thompson，Young：154，156，176）。

有重要意义。我在这方面的研究只是在追随著名的人类学家克罗伯先生（Kroeber）[157]。

154 在尤洛克人的信仰和仪式中，野生当归（Angélique）占据优先地位。这种植物燃烧后产生的烟具有特殊功效：增加印第安人为之狂热的角贝的数量。一个萨满教徒在回顾其职业生涯时说："我把当归根摆放在炉灶周围，我一边将根扔进火里一边说：这株当归来自天国，在那里，啄木鸟（印第安人的另一个宝贝）的躯体和牙齿吃当归的叶子，所以叶子才在炉火的熏烤下迅速枯萎。我吸入当归烧焦后冒出的烟，祈祷贝壳流入我主持仪式的屋子。"[158]汤普森人有神话赋予专门食用前胡的人以超自然的能力（本书第151页），而在尤洛克人的神话中，只食用当归根的人具有同样的能力[159]。

尤洛克人认为，大号贝壳是最宝贵的财富，他们将这些贝壳与捕获的鱼相比。在庆祝首次鲑鱼汛的仪式上，必须将鱼用当归根烧的火烤熟，当归能在抽奖游戏中带来好运。因此在角贝、鱼和当归之间存在某种联系（散发出当归味的鳟鱼预示着超自然现象的发生[160]）。然而，将当归与木炭混合烧烤会让鱼的味道很难闻，因此，吃第一口鲑鱼是一种考验[161]。一个材料提供者回忆童年时说："人们说，如果谁能把自己的那份鱼分三次吃完，谁就会变得富有……但我父亲只吃了一口，实在难以下咽。鱼的味道太刺鼻，因为是放在当归而不是木头烧的火上烤熟的。我想，正因为成功能带来如此大的收益，所以一次很难吃很多。"[162]



155 让我们再回到前文，正因为开头介绍的神话中的"熊单元"引

发了关于植物的思考。如果认为这是跑题就错了。我同意神话中的表述，强调必须在土灶上烤熊肉，烧火用的木头是针叶树枝。这样，熊肉有一股树脂味，令大部分白人无法接受，过去的游客都证实了这一点（本书第 25 页）。这似乎曾是北美北部所有地区的通行做法。1634 年，勒·热内（P. Le Jeune）在谈及加拿大东部讲阿尔冈金语的蒙泰涅（Montagnais）人时写道："在用熊做节日大餐时，杀死熊的人把熊的内脏放在松枝上烤熟。"[163]在我们目前研究的西部地区，许多神话讲述道，熊肉的烹制规则最初来自一个名叫热石烤的老人（Cuit-sur-des-pierres-chaudes）[164]。在其他神话中，烹制过程刚好相反：人们给熊吞下滚烫的树脂和烧红的石头把熊杀死[165]，熊因此被当成一个土灶，而土灶的热度来自用含树脂的木材烧的炭火，储存在人们之前让熊吞下的石头里。

在西伯利亚地区也存在类似的规则。库页岛的尼福克斯人（Nivx）在宰熊节的仪式上多次使用枞树和枞树枝。基里亚客人（Ghiliak）往"熊灶"里放枞树枝。枞树的常青针叶蕴涵着一种生命力，人们希望这种生命力会传递给动物。凯特人（Ket）用"山火"烧烤熊肉，"山火"用的也是枞树枝[166]。 156

美洲穿鼻人的一则神话可能会有助于解释这一现象。在动物和树木会说话的年代，只有针叶树拥有火种。除同类外，它们拒绝把火种给任何其他生物。寒冬突然来临，由于无法取暖，所有生物都面临被冻死的危险。当松树们围坐在暖融融的火堆旁时，河狸偷了一块未烧尽的木柴，把火种分给其他树木。这就是今天两块木头摩擦取火的来源[167]。

因此，来自针叶树木的火成为最重要的火种①。这或许就是为什么只有在烹制熊肉这样的隆重场合才能使用该火的原因。宰熊献祭或烹制熊肉在各个地区的仪式和宗教信仰中处于核心位置②。唯独北美西北部庆祝首次鲑鱼汛的仪式可与此相媲美。这两种仪式可以共存。与用枞树火种烤熊肉的仪式相类似的是庆祝首次鲑鱼汛的仪式，后者要求使用前文化（préculturel）器具——贻贝的壳而不是一般意义的刀，以及一整套由远古词语构成的语汇。

157 但是，即使用针叶树火种烤熊得到了解释，那为什么针叶树火种在烧烤第一批鲑鱼时被前胡、香根和当归根火种所取代呢？我注意到，这些植物都有一种树脂味，肉在烧烤时沾上了这种味道，这是这些植物共有的特点。在烧烤第一批鲑鱼的仪式中，这些块根所发挥的作用与针叶树枝在烧烤熊肉时的作用完全一致，从西伯利亚到美洲东部，针叶树枝是烤熊仪式的规定燃料。这三种植物与针叶树枝之间存在一种隐喻关系，但应将前胡、香根和当归看作是松树

---

① 阿兹特克人在每个月的最后 5 天在位于十字路口的泰兹凯特力波卡（Tezcatlipoca）神庙里摆放枞树枝。在其他情况下，可以用大咬鹃的羽毛（更隆重）或灯心草（更简单）来代替枞树枝作为仪式供品（Sahagun，Historia General，etc.；L. III，ch. II；L. VII，ch. II）。在韩国民间传说中，承担繁衍人类职能的兄妹模仿他们事先点燃的两棵枞树所冒出的烟的方式实现了结合（崔喜雄，In-hak Choi，A Type Index of Korean Folktales，Seoul，Myong Ji University，1979，n°725）。普卢塔克提出，在 Delphes 的阿波罗神庙，为什么“庙里的长明灯的燃料只用枞木”［*Que signifie ce mot Ei*，*etc.*，*in les CEuvres morales*（trad. Amyot），Paris，1584，Tome I，Supplément，p. 162］。

② 值得注意的是，在美国西南部，即远离关于熊的节日传播的地区，拥有最早火种的还是跖足动物。过去只有熊拥有火种。他们总是将火种带在身边。一天，他们将火种放在地上，走开去吃橡栗。火种快熄灭了，大声呼救。人看到后添加了柴火，火又被点燃了。当熊们回来取火种时，火种告诉他们自己和他们没有任何相似之处。从此，火种属于人类[168]。

或枞树的隐喻①，由此产生两个结果：

首先，烧烤第一条鲑鱼的仪式本身将与烧烤熊肉的仪式构成移位，成为后者的隐喻：在主要以捕鱼为生的部族中，前者可能与后者并存或将其取代。这两种仪式或许在北美西北部共同存在，但举行烧烤第一条鲑鱼仪式的部族在该区域只占很少部分，捕捞鲑鱼在他们的经济中占据首要地位。为解释在有限的区域内两种仪式并存的情况，刚特（Gunther）提出如下假设：在北美西北部其他文化中被证实完全分开的两种信仰——被杀死的猎物能够再生以及所有动物都是人类的食物——或许在该区域、也只有在该区域融为一体[169]。这两种仪式的地理分布特点促使我们承认，无论从逻辑还是从历史角度看，烤熊仪式都比烤鲑鱼仪式优先。 158

其次，在植物思考的基础上，我们发现了烤熊与烤鲑鱼仪式之间的相似之处，人们将看到，这种相似性与在第一部分（第四章、第五章）占重要地位的双胞胎问题相关。现在必须从西北沿海和相邻地区的文化出发，重新讨论双胞胎问题。 159

---

① 然而，在利洛埃特族，本义还是占据主导地位。他们规定将第一条鲑鱼放在一层新鲜的红枞枝上（Abies magnifica, Murr.），由于其在仪式中的作用，希尔-杜将红枞称为“神秘枞树”（Hill-Tout 3, pp. 295－297、137－138）。

有关熊的仪式和烹调的古老传统，参见雷米·马蒂厄（Rémi Mathieu），《熊掌》[*La Patte de l'ours*, l'Homme, XXIV (1), 1984, pp. 5－42]。

第十章　双胞胎：鲑鱼、熊、狼

161　在世界各地，人们都认为或曾经认为，双胞胎和气候现象之间存在联系：双胞胎能够预告甚至掌控天气，能够呼风唤雨也可令其停止。然而，问题在于，这种联系是否具有优先性，抑或这种信仰是整体的一部分，将其从中分离出来似乎有些武断。对于人类而言，双胞胎是比较罕见的现象，是（至少曾经是）无法预见的。于是，人们过去在想象中将双胞胎与其他无法预测的现象，而并不一定是气候现象联系起来。或许双胞胎因此具备先知先觉、决定命运以及变为超自然动物的能力，可以使牲畜和田园免遭瘟疫和其他灾难的侵害，可以治愈某些疾病。他们对毒物的叮咬浑然不觉，能够让猎人和渔民满载而归，等等。

然而，在北美西北部，双胞胎和气候现象之间的联系似乎处于至高无上的位置。这种联系是如此清晰，体现在如此详尽的信仰和仪式中，以至于人们觉得问题一旦出现就无法避免。这也是早先各位学者的观点，例如，弗雷泽（Frazer）在《金枝》（*The Golden Bough*）（I，p. 262）和哈特兰（Sydney Hartland）为《海丁宗教伦理百科》（*Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*）所撰写的“双胞胎”词条中都将这一地区列为重点。这些学者主要引用来自美洲西北部的事实来阐明双胞胎和气候现象之间的联系，但他们仅限于记录事实，并未探究原因和两者关联的性质。

双胞胎凭借自身（有时与父母一起）影响天气的特殊能力来操 162
控风、雨和雾。当夸扣特尔人希望晴天时，他们在双胞胎身上涂上红色，穿上考究的衣服，让他们招摇过市。当夸扣特尔人想要雨水（以使河水上涨，方便鲑鱼洄游）时，他们就给双胞胎洗澡，往头发上抹油，在身上涂上红黑颜色[170]。沿海的撒利希语部族要想让风刮起，就给一对双胞胎或其中一个的头发抹上植物油或油脂；如果想让大海平静下来，他们就在海里给双胞胎中的一个洗头并给他的头发抹油[171]。夸扣特尔人相信，双胞胎对天气的影响能力随着年龄的增长而递增。他们说：“下雾时，双胞胎中的一个可以把雾收起放在帽子里，然后把帽子紧扣在身体上。人们认为，这样一来，他就把雾关进身体里，天空就会放晴了①。”双胞胎还能借助一根海藻的空茎与风对话，以此唤来任何方向的风。只需双胞胎中的一个将

---

① 双胞胎的父亲和母亲拥有同样的能力。西姆施安人和特林吉特人在一个神话中说，造物主的兄弟摘下帽子，将帽子反扣在兄弟俩乘坐的独木舟上，引起了大雾[174]。在服饰方面，帽子将高和低连接并隔开，如同气象方面，雾在天地之间发挥的作用（本书第 26 页）。

头发浸入水中，就能像钓鱼那样抓到鲑鱼[172]。

163 经核实，在阿拉斯加和英属哥伦比亚，从北方到南方，无论内陆还是沿海，有众多习俗和信仰都确认了双胞胎对各种天气的操控能力：好天坏天，雾天晴天，风天雨天。

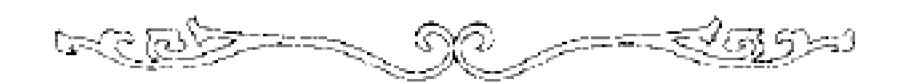
然而，居住在这片广袤土地上的各部族似乎不是以同样的方式迎接双胞胎的诞生。阿拉斯加的特林吉特人对此深感恐惧，一旦生出双胞胎，妻子就会立刻被丈夫休掉，孩子也马上被弄死[173]。

南方部族也采取同样的态度。位于现华盛顿州的斯卡吉特人认为："双胞胎出生是超自然力量发怒的可怕信号。人们将双胞胎母亲看作一种野性动物（特林吉特人把她说成是'一种令人担忧的创造物'[175]）。最好的做法就是把孩子扔掉，让他们死去。如果是龙凤胎，人们对男孩的恐惧胜过女孩。"[176]

164 因此，处于该地区两端的部族都对双胞胎感到恐惧。该地区内的各部族的态度大相径庭：斯瓜米希人喜欢双胞胎，因为生双胞胎可以增加父亲的打猎成果[177]；阿尔萨人（Alsea）害怕双胞胎[178]；普吉湾某些部族甚至将双胞胎视作魔鬼，必须处死[179]。而普吉湾附近的卢米人（Lummi）认为，双胞胎能够帮助同胞致富，因为无论打猎还是捕鱼，双胞胎都能掌握要领，获得有利的风向。同性双胞胎的父母的所有愿望都能得到满足[180]。内陆的某些部族（如奥加纳贡人和锥心人，他们彼此相邻）似乎对双胞胎抱无所谓的态度。与相邻部族的积极或消极态度相比，他们的态度不是那么鲜明[181]。

先前有一位观察者对上述差异甚感惊诧：19 世纪，米隆·埃尔斯（Myron Eells）曾作为传教士与普吉湾的印第安人共同生活长达 25 年。他注意到，当地的印第安人担心（与其他地方的信仰相反）双胞胎的出生会吓走鱼儿。他们将双胞胎的父母赶出村子，禁止他们捕鱼，仅允许他们在沙滩上拾贝壳充饥。从前，人们甚至勒令双

胞胎的父母到树林里生活。只要双胞胎都活着，他们就不能回到海边。埃尔斯对此做出如下评论："太平洋沿岸各部族的习俗基本相同，但是其他部族对双胞胎赞誉有加。"[182]



应该如何理解这些差异？它们确实存在，但是存在的主要原因是，有关双胞胎和相关模棱两可的行为的信仰十分复杂。表面上相互矛盾或程度不同的态度让人觉得，这些社会之间的对立非常尖锐，但事实并非如此。正如巴耐特（Barnett）所指出的[183]，双胞胎现象在各地都被看作奇迹，但仅从这一点出发我们并不了解每个社会对待双胞胎的确切方式。不同的观察者根据自己个人的癖好，着重叙述习俗的某个方面，却忽视了其他方面。我们应该将每个社会的习俗看作一个整体来考察。 165

夸扣特尔人的情况清楚地表明了上述困难。在他们眼里，生双胞胎是一件美好的事情（博厄斯："a wonderful event"[184]）。但是，他们为双胞胎父母亲设置了种种限制和禁忌，数量如此之多，内容如此之复杂，以至于乔治·亨特——博厄斯的无与伦比的信息提供者——的描述占去了大四开本（密排版）不下 22 页的篇幅[185]。四年内，遵从这些清规戒律的父母离群索居，无法从事生产活动，甚至无法解决温饱。在此期间，亲属给予他们物质和精神上的支持，帮助他们渡过难关。因为妻子和丈夫的家人为拥有具备超常能力的孩子而感到自豪：双胞胎的才能包括治愈疾病，操控刮风、风向以及雨雾。大家知道，双胞胎的魔力会投射到所有亲属身上。

这还不是唯一的原因。亨特明确指出："他们这样做的原因是，印第安人认为，如果双胞胎父母不遵循习俗，家庭所有成员都将死去。假设他们中的一个或两个人想摆脱习俗的约束，全家人都会悬 166

求他们恢复冷静……如果双胞胎父母意志足够坚强，他们会在四年期间停止劳动——当然，条件是有足够的人能照顾他们，保证他们的温饱。”[186]

必须具备相应的物质基础才能奢望将双胞胎抚养成人。只有属于被我们称为富裕阶层的家庭才能做得到。那么，一般家庭该怎么办呢？亨特说得很清楚：对于那些生育双胞胎后没有亲属（帮忙）的人或者生双胞胎之前靠（自己的双手）劳动谋生的人，他们的情况是这样的：分娩之后，孩子的母亲立即让接生婆把孩子掐死，习俗要求接生婆必须服从，这样，孩子将回到先前所在的地方。孩子的父亲则四处宣布，妻子生的双胞胎是死胎。接下来就给孩子办丧事。3 天之后，村民集会，一个人将代替首领发言：“因为首领害怕双胞胎的父母，被双胞胎父母诅咒的人将一事无成。”这个发言人将庄严询问双胞胎父母是否打算遵守禁忌。母亲回答说：“不，明天早晨我们会穿上干活的衣服。”次日黎明到来时，所有的男人围成一圈，每人都被派发一根棍子，他们用棍子快速敲打木板，这时，父亲带着工具（劈木头的楔子、石锤、短桨、席子）先从屋里走出来，随后，母亲拿着装贝壳的篮子、装浆果的篮子、短桨、拾荒棍、席子和铲子走出屋子。他们走几步停下来，周围的喧哗安静下来①。发言人随即宣布，双胞胎父母将不遵守禁忌，他们因此穿上了工作服。从此时起，他们获准去从事自己的营生[187]。

167 因此，在夸扣特尔人那里，也许其他部族也是如此，两种全然相反的对待双胞胎态度可以共存。有人非常珍视双胞胎，为了把孩

① 正如我在《神话学：生食和熟食》（第 294～295 页、343～344 页）中所写，这类似于我们农村中的喧哗，意味着“连续性的中断，某种社会间断的出现”，例如夫妻年龄差距、怀孕女性结婚、寡妇再婚，等等。

子留下来，父母和家人甘愿付出沉重的代价；有人因为财力不足只好把孩子弄死。总之，如同我们在谈及南美图皮人（本书第 88 页）时所指出的，双胞胎在各地都被分为两类：吉祥的和邪恶的。在南美，双胞胎的类别取决于自身的性质：真正的双胞胎是邪恶的，而由两个父亲授孕的双胞胎则在世间万物正常运转方面担负着不可或缺的职能。对于夸扣特尔人及其相邻部族而言，双胞胎的类别取决于社会经济条件（但是对西北沿海地区的部族来说，社会地位和财产不是处于第二位的特性，或许是两种性质中最重要的）。好的双胞胎生于富裕家庭，他们可以花费足够的钱财，消除双胞胎带来的危险并在之后获得巨大的收益。穷人则没有这个条件。所以，出生在贫穷家庭的双胞胎对于家庭本身乃至整个社会都是一种不幸。

在温哥华岛西海岸，努特卡人规定了同样僵化、持久的限制和 *168*
禁忌。位于夸扣特尔人南部，居住在岛屿东部海岸和对面大陆沿海的讲撒利希语的小型部族的社会架构更加民主，贫富差距不太明显。但他们也把生育双胞胎看作超乎寻常的事情，既有利也有弊。因此，只要在不同的表征之间出现一点细微的不平衡，行为就会相应倒向一方或另一方。



上述有关双胞胎待遇问题的思考如何与上一章有关烧烤熊和第 *169*
一条鲑鱼的仪式联系在一起呢？它们直接相关，因为对该地区的大多数部族而言，双胞胎与熊或鲑鱼密切相关。

在夸扣特尔部族，双胞胎被处死后“回到先前所在的地方”，即盛产鲑鱼的地方。因为同性双胞胎在出生前就是鲑鱼，这也是他们能够对这种鱼行使权力的原因。人们给双胞胎起的特别的名字对应着人们认为他们之前所属的鲑鱼品种。如果双胞胎是异性，或者

他们的手很小，人们认为[188]他们是太平洋细齿鲑（eulachon）或poisson-chandelle的化身（Thaleichtys）。一些家族传说讲述道，家族的祖先与一个双胞胎女子的婚姻使鲑鱼游到了之前没有鲑鱼的河中，或者祖先们在把双胞胎中的一个当鱼钓上来时，才知道了双胞胎的真相。这些故事的形式多种多样，我不赘述细节。鲑鱼和双胞胎之间的联系（有时与其父母也有联系）在夸扣特尔人、西姆施安人、努特卡人、马卡人（Makah）和克拉拉姆人（Klallam）所居住的广阔区域都得到了证实[189]。

内陆讲撒利希语的部族赋予双胞胎另一种动物特性。一个汤普森孕妇如果经常梦见大褐熊，她就知道自己将生育双胞胎。汤普森人给双胞胎起的名字的意思是“褐熊孩子”（Enfants-de-Grizzly）或“毛爪子”（Patte-velue）。他们认为这样就能让孩子处于这种猛兽的特别保护之下。像夸扣特尔人一样，他们也让孩子的父母在四年期间履行各种义务，承受各种禁忌，但似乎没有那么严格[190]。汤普森人、舒斯瓦普人的邻居——利洛埃特人将这一信仰进一步发挥，他们认为，双胞胎的真正父亲是大褐熊，而不是母亲的丈夫。总之，在他们眼里，双胞胎就是大褐熊的人形[191]。在舒斯瓦普人那里也证实了双胞胎与大褐熊的联系，因为当地语言中双胞胎这个词的意思是“小褐熊”[192]。但这种联系不怎么清晰：这些印第安人认为，因为受到大褐熊、黑熊或小型鹿科动物的影响①，胚胎才分裂成为两个单独的胎儿。相关的动物将成为双胞胎的保护者，而双胞胎长大后也能成功猎取这种动物[193]。

① 在北美洲，deer这个词是两种小型鹿科动物的统称，分别为Odocoileus hemionuss（黑尾）和Odocoileus virginianus（白尾）。信息提供者很少明确指出具体是哪一种或两种都是。

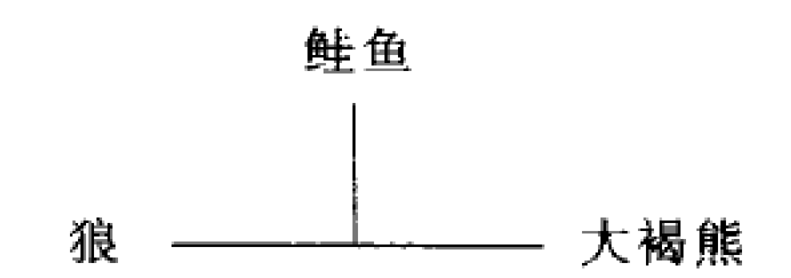
在普吉湾内陆地带，特瓦纳人（Twana）对生双胞胎恐惧万分， 170
“双胞胎对父母，进而对整个族群都是一场灾难”。然而，他们并不杀死双胞胎，而只是觉得双胞胎对自己和他人都很危险。他们把双胞胎称作“狼”。将双胞胎与第三种动物联系起来提出了一个问题。或许狼只是在更熟悉狼而不是熊的部族取代了熊的位置？然而，从内陆到沿海的广大区域，人们都捕猎黑熊。或许“狼”这个称谓只是体现了当地人的一种想法，即“生双胞胎是动物而不是人做的事情”[194]。

但这种对等关系可能有更深层的原因。位于现华盛顿沿海地区 171
的讲撒利希语的魁诺特人“从来不用确切的词来称呼双胞胎，而是将其统称为‘狼’，以免羞辱他们”[195]。双胞胎＝狼似乎在西伯利亚康查戴尔族（Kamchadale）以及往西的凯特族中都存在。在整个北美西北部地区流传的很多说法中，狼被赋予其他动物所没有的特殊地位：夸扣特尔人的打猎仪式与我们观察到的猎狼仪式相似，“否则人们就找不到猎物了”[196]。同样，在努特卡人那里，狼在宗教仪式中占据重要地位[197]。温哥华岛的努特卡人和沿海的卢米人相信，人和狼具有某种共同之处。卢米人认为，狼是亡灵的引路人[198]。一个努特卡人在一个神话故事结束时说：“现在你明白我们认为死去的人变成了什么：我们把他们当作狼。”[199]

还应关注该地区将狼与一分为二这个主题相连的神话（印第安人认为，一分为二是生双胞胎的原因）。今天之所以还有狼，是因为主人公未能将它们全部杀死。最后一只狼被主人公一分为二，一半逃到了山里[200]。与此对应的，是偷贝壳女人故事（本书第 38、53 页）中兔子鼻子裂开的情节。我在《遥远的目光》（第十五章）中指出，在美洲印第安人的思想中，兔唇引发了身体的分裂：因为具备这个形体特性，兔子如同一对强壮的双胞胎，它在神话中的重

要角色也正源于此。与之对称，沿海的撒利希语部族对狼继续存在的解释是，当初有一只狼逃脱了族群灭绝的命运，因为它有四只眼睛，两只在前，两只在后，它以此挫败了进攻者[201]。这狼是二狼合一，与另一个神话中一分为二的同类完全不同。

172 即使没有更为明确的习俗或信仰，这些神话所包含的有关狼与双重性或孪生之间的联系已足以勾勒出下列三角关系：



我们继续分析鱼和陆地动物这对重大对立。内陆的撒利希语部族并不是唯一将双胞胎与熊相联系的部族。在西伯利亚，基里亚客人相信双胞胎是穿上人皮、在人间降生的熊。人们把死去的双胞胎安葬在森林里关熊的笼子里[202]。凯特人认为，生双胞胎是神秘的事情。人们把双胞胎和他们的母亲安置在松枝做的垫子上，给他们穿上用新木屑做的衣服，双胞胎的名字都是动物的名字。他们死后还将变成熊。母熊被杀死后，小熊被交给一个生了双胞胎的母亲，由她给小熊喂奶[203]。

173 有关双胞胎和熊的信仰涉及范围很广。这一事实印证了我在前一章结尾时（本书第 158 页）做出的临时结论。我认为，可以将不同地区烧烤第一条鲑鱼涉及的三种植物看作烤熊仪式所需针叶树枝的隐喻。现在可以走得更远，把隐喻的关系扩展到对双胞胎的表征上。将双胞胎看作鲑鱼的现象只在有限的区域，即举行第一条鲑鱼仪式的区域得到证实，而该区域在以捕捞鲑鱼为主要经济活动的地区只占很小一部分。将双胞胎等同于鲑鱼的信仰扩展范围十分有限，所以只能被视为双胞胎等同于熊的信仰的隐喻。从修辞学的角

度看，可能从历史角度看也是如此，后者优先于前者。

这种解释或许会与另一个论断背道而驰，即太平洋沿岸的第一批居民在到达时已经具备内河和海洋捕鱼的经济形式[204]。但它与博登（Borden）的论断更加契合。博登认为，沿海文化，特别是海达人（Haida）和特林吉特人的文化是北方数千年文化传统演变的结果，文化的起源在内陆[205]。

第十一章　家族气象学

175 比一个高傲漂亮的姑娘嫁给一个满身伤疤的残废老人更不般配的婚姻是一个女人和一段根的婚姻（本书第 149 页），这种婚配达到甚至超出了族外婚的界限。在这种关系下，根之子的故事与某些沿海部族流传的另一个神话完全对立。该神话围绕着母亲和儿子之间的乱伦展开，这是族内婚的一种，但是一种极端的形式。

这个神话的发源地位于弗拉特瑞角（Cap Flattery）顶端的一块狭窄区域，两个撒利希语部族克拉拉姆人和魁鲁特人比邻而居，共同构成一个封闭的语言区。下面介绍魁鲁特人的故事版本。故事充满诗情画意，可惜无法在复述中再现。

一个年轻优雅的女人的丈夫又老又丑，和他们

同住的独生子英俊潇洒。有一天，父亲和儿子在海上打野鸭时迷失了方向。刮起了大风，风停后浓雾弥漫。他们透过雾气看到岸边，马上靠了岸。父亲派儿子去查看情况。小伙子走到一个窝棚旁，棚里住着一位戴满饰物的长发美女。女人请父子住下，等待大雾散去。女人请小伙子娶她为妻。他们三人就这样一起生活了很长时间。

父亲每天去寻找烧火用的木柴。有一天，他没走通常走的路线，发现了一个大头石锤和楔子，与过去自己在家用的工具十分相似。类似的情况在别处也发生了几次，他心里琢磨现在的窝棚是否就是自己的家，女主人是否就是自己的妻子。 176

当他回屋时，儿子和自己的女人正在床上，两人情意缠绵。父亲让他俩去洗澡，他生起一堆火，女人洗完后躺在火旁，两腿分开取暖。老头用一根燃烧的木棍指向女人，做出要烫她的样子。女人吓了一跳，两腿分得更开，露出了阴部，老头认出这就是自己女人的阴部。他对两个乱伦的人满怀怨恨，一声不响地坐在角落，眼睛盯着地面。过了一会儿，女人看着他说道："你往南去吧，因为你是个凶恶的男人。今后你就叫南风。我的儿子是个勇敢的孩子，他往北去，今后就叫北风①。"临走之前，老头命令女人走进森林深处，人们今后就叫她簇嘎结（Noeud-de-tsuga，Tsuga canadensis），一种长满结疤的针叶树。从那时起，南风带来暴风雨，北风带来晴天，簇嘎结生出很旺的火[208]。

---

① 冬季主要是南风，给沿海地区带来雨水。"南风使陆地上的动物生活悲惨，鱼类因此远离富含食物的水域，被赶到浅水区，居民经常将大量的鱼扔到海滩上，鱼因此搁浅而死。"[206]

一个更新的神话版本区分四种南风，每种都由女主人公的一个兄弟代表：最寒冷的南风，春天到来的温和的南风（使冰雪开始融化），真正的南风，春天的热风，即落基山区的干热风（chinook）[207]（参见本书第 309 页）。

177 克拉拉姆人的版本更简短，前夫去东边，女人去西边，乱伦的儿子去北边，他的弟弟（他在这个版本中有好几个弟弟）去南边。大家都认为，即使北风太强也不会造成过于严重的后果，因为南风会很快让北风平息下来[209]。

在这个神话中，靠近海洋的部族与相邻部族对风的重视程度有所不同，因为相邻部族位于海湾深处或内陆，不易受风的影响。然而，他们的神话正好将克拉拉姆人和魁鲁特人的神话颠倒过来。故事讲述道，从前，北风和南风争夺胜负，这一争斗让印第安人叫苦不迭。他们最终通过南风的女儿与北风的儿子联姻，让双方握手言和。寒冷难耐的姑娘向兄弟求援，要求他们把她带回老家。从这时起，风就刮得不再如此猛烈[210]。

对立的风源自乱伦，与之对应的是异族通婚，这让双方在保存差异的情况下言归于好。在第二个神话的一个版本中，湿木头点的火（北风唯一允许妻子点的火，因为它不产生热量）与第一个神话中的雾对应，“用湿木头点火造成浓烟滚滚，女人什么都看不见了”[211]，与湿木头火形成对立的是另一个神话中簇嘎结点燃的熊熊火焰。

178 第二个神话包含一个奇怪的情节。女人试图背着兄弟们带走她和北风生的冰之子。为了不让人发现孩子，她把他绑在衣服下面贴着大腿的地方（信息提供者说，这就是今天女人的大腿后边比男人凉的原因）。但是小孩在裙子下面藏得不够好，鼓出一个包，被人发现了。我们或许可以从这个鼓包联想到树枝上长出的结疤？读者已经看到，木头结疤是最好的点火材料。冰之子将被扔进火里融化。或者，就像结疤从树枝上掉下来一样，他在天气转暖时，将变成漂浮在水面上的冰块[212]。

我们甚至还想继续探讨下去，认为魁鲁特人和克拉拉姆人的神

话与以根之子为主人公的神话之间存在一种转换的关系。魁鲁特女人变成木结这个比喻似乎很难理解，除非注意到一个现象：一块失去结疤的木头会露出几个小洞，在植物名册里，这些小洞是被女人当作丈夫的“雄性”块根的“雌性”对等物。透过这一点，我们再次证实，神话变化的最后一个状态体现了双重扭曲：女人并不会如人们所期待的那样变成有洞的木头，她直接变成木头结疤，结疤掉了之后，一块木头就变成了“雌性”。

如果允许我做一个大胆的形象比喻，我会指出，变化已顺势跳 179
过对立面，双脚并拢，落到对立面之外。对立面确实存在，但并非体现在变化之中，而是体现在各部族对源头神话——有关根之子的神话——的加工上，神话的主要版本也正来自这些部族。舒斯瓦普人讲述道，在女人只会与前胡根交配、男人只会与掉了木结的有洞树枝交配时，造物主教授人类如何发生性关系[213]。

一个利洛埃特人的神话对这个主题进行了阐述：“从前有个男人住在一间半地下窝棚里……他很想找个女人，但不知去哪儿找。最后，他决定用树枝给自己做个女人。在好些天里，他四处奔走，砍了很多树枝，最后发现了一段合适的，这段树枝在从树干掉下来的地方有个洞。男人把它带回家，像对女人那样待它。他用正常的嗓音对它说话，但模仿女声来代它回答。他睡在它旁边，出门时把它藏在被子里，供它喝水和吃饭。”[214]

因此我们完全可以这样写：

$$\frac{\text{雄性}}{\text{洞}}:\frac{\text{雌性}}{\text{隆起}}::\frac{\text{雄性}}{\text{隆起}}:\frac{\text{洞}}{\text{雌性}}$$

其中第三组对应着在母亲身上形成鼓包的小孩（本书第 178 页），第四组对应着变成木结的女人。

从其他角度思考，我们可以把这些神话与之前讨论的一系列神 180

话联系起来。无论是影射还是明示，这些神话都包含气象或季节方面的内容，与雾的起源或风的规律相关。从鹖鹛在我们的神话中第一次出现开始，这一点就一直十分明显。鹖鹛四处云游，带来了季节的更迭和天气的变化。我曾指出，夏天，鹖鹛经常光顾内陆的湖泊，当湖泊结冰时（本书第137页），他就去海边。鹖鹛对气候的突然变化也做出同样的反应。所有的神话都尽可能地考虑到这些习俗："现在，雷霆是鹖鹛的祖父。风暴来袭时，鹖鹛在湖上躲避，因为那里更平静。四月，他向海边迁徙，他是咸水部族的首领。"[215]

魁鲁特人和克拉拉姆人的神话的独特之处在于包含了雾和风两个主题。最初，雾作为分离者，将主人公和父亲拽离普通生活。雾在整个故事中都存在，使父子俩与世隔绝，置身于混沌的梦幻世界，使儿子和母亲结合在一起。故事结尾时出现了风：风与雾相对立，因为风吹散了雾，海天重新变得清晰。父子俩以这种方式分道扬镳。分别代表善与恶的风与雾从此相互对立（魁鲁特人的版本）；或者，尽管定期发生冲突，但它们最终打成平手（克拉拉姆人的版本）。最易受气候突变影响的沿海部族在神话中主要讲述风的规律，而生活在内陆的部族则侧重季节的更迭。前文中讨论的神话更多涉及雾，而不是风。在本章的故事中，两种气候现象同等重要，而且获得了同样的关注。

第十二章　首饰、食物

当我们在第七章结识名叫查阿兹、查奥兹或斯 183
纳那兹（小时候被猫头鹰偷走）的人物的时候，我们有意搁置了神话的一个情节。这个情节只出现在汤普森人（本书第124页）的一个版本中。从表面看，这个情节似乎无关紧要。我们应给予它特殊关注，因为我们将发现，这个情节决定着对整组神话的阐释。

虽然主人公是一个浑身溃疡、臭气熏天的老头，一个不合群的姑娘还是嫁给了他。姑娘的父母看不起"女婿"，派他去干砍柴之类的苦活。他捡了一点柴，交给老婆。当老婆回家把柴火卸下来时，柴火像变魔术一样迅速增加，装满了四个窝棚。我们来听这个神话："他的女人把一块块（木头：每个窝棚

一块）送到（半地下的）窝棚入口，用绳子把木头放进去。在这个过程中，一块木头滑了下去，掉到窝棚深处。一个火花穿透了正好坐在下面的月亮的睾丸。（木柴迅速增加）直到每个窝棚装满了劈好的木柴，木柴多得连人都没处可待。”[216]

184 此后，故事再也没有谈到月亮在窝棚中出现，成为事故的受害者以及他硕大的睾丸。然而，这个情节是否有意义？如果是，意义是什么呢？

为了回答这类问题，结构分析总是遵循同样的做法。如果发现这个情节在故事中是孤立的，那我们就应在同一地理区域寻找是否存在另一个神话，其中包含的某个主题正好与上述情节相反。这样，两个相互对立的主题就能勾画出一个语义场。如果分开，任何一个主题似乎都没有意义，意义只有通过两者的关系才能显现。

就目前这个情节而言，无须走太远就能发现端倪：属于萨哈泼丁语系①的穿鼻族的神话就包含这个典型情节。萨哈泼丁语系自成一体，北面与撒利希语系相连（图 12）。

穿鼻人说：从前，月亮位于东方，像现在的太阳一样在白天发光。月亮光照太强，烧焦了土地，杀死了所有生物。此外，月亮还有吃人的习惯。他儿子每天给他带回人的尸体，月亮只吃他们的睾丸（在另一个版本中，月亮先取出睾丸生吃，然后把尸体煮熟）。

185 生活在西边的郊狼想结束这些罪恶的行为。以共叙友情或家族交往为借口，他同月亮的儿子搭讪，主动要求帮他拿着大棒，趁他

① 萨哈泼丁语系包括穿鼻族、萨哈泼丁族和许多相邻部族的语言（Hunn：pp. 58-88）。

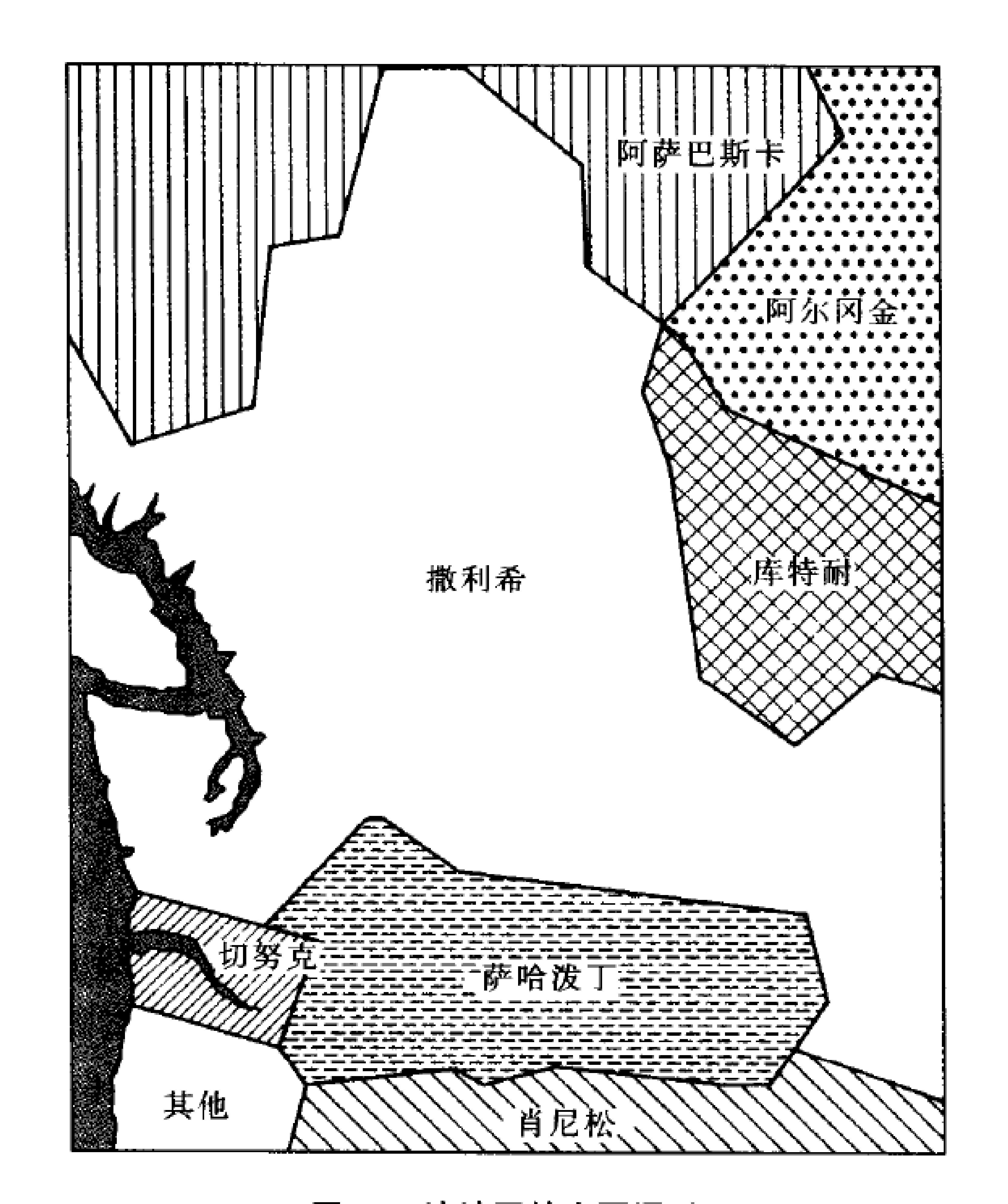


图 12 该地区的主要语系

在冰泉喝水时杀死了他。郊狼穿上他的衣服，把他扮成死人。郊狼随后把尸体送给月亮。月亮像往常一样迫不及待地吞下睾丸，感觉味道刺激，甚至有点苦。

月亮是一个油腻腻的胖老头，住在一间装饰华丽的帐篷里。郊狼决定把帐篷中的饰物偷走。入夜，他得手后就离开，但清早醒来总发现自己还在月亮的帐篷前。另一个版本说："他甚至未走出月

亮帐篷的光晕。”郊狼连续几次都失败了①。月亮惊讶地发现，郊狼每天都睡在自己的门前，最终明白他不是自己的儿子。根据不同版本，这两个人物相互解释，有时相互和解；或者郊狼在被月亮揭穿之前砍下了他的头。故事的结尾在各个版本中都一样：“郊狼对月亮说：从今往后，你不能再杀人。月亮继续留在天国，用自己的光芒在夜间为路人照明。”[217]

186 第十一章有个神话发生在风危害人类的年代（本书第 177 页）。在我们正讨论的穿鼻人神话中，月亮（当时是太阳）也很残忍。两个故事都以恶魔被降伏告终：从今往后，风将轻轻地吹，月亮将只负责夜间照明。然而，一个故事涉及季节更迭和气候变化，而另一个故事讲述的是昼夜更替。

舒斯瓦普人有个神话在上述两个故事之间建立了联系。从前，

① 讲撒利希语的奥加纳贡族的神话版本非常吸引人：郊狼在一个夜间巨人家做客，他决定窃取主人的两块生火宝石后逃走。但他竭尽全力也无法远离主人的居所。郊狼为此惊诧不已，决定做最后一次尝试。他在头脑中先把所有的动作都记录下来：“现在我起身，现在我开始走，现在我抓住宝石，现在我在梯子下面，现在我上梯，现在我到了高处，现在我在外面，现在我开始跑……”他继续这么做，鉴于他非常熟悉地形，他嘀咕着：“我在这里，我到了那里……”一整夜，他都自言自语，以为带着赃物远走高飞了。黎明时分，主人全家都醒了，看到郊狼正围着房子转圈，继续喃喃自语，汗流浃背，他做的无用功已经让他精疲力竭[218]。

当一个神话跨越语言界限时，会出现两类变化：神话的中心内容尚存，但已经发生了变化或彻底颠倒（我将举汤普森族的例子来说明）；或者像上述神话，大框架没变，但内容不复存在，仅成为一个优美文学片段存在的借口。

关于第一种变化，还可参考斯诺霍米西族的神话（《神话学：裸人》，索引 M_{677}，注释 1，第 341 页；从那里开始了相关的讨论）。

月亮住在一个冰天雪地的遥远国度①。他娶了热带国家的女子为妻，把她关进冰窟，结果女子冻死了。月亮以续弦为借口，以同样的方式整死了她的两个妹妹。只有最小的瘸腿妹妹没有让丈夫得逞：她让整个地区变得温暖。我在《神话学：从蜂蜜到烟灰》（第395～400页）索引 M_{347} 神话中，已经讨论了瘸腿姑娘调节气候的角色。我在此仅指出，月亮的故事是北风结婚故事的翻版（本书第177页）。材料提供者明确表示，月亮属于寒风或北风部族，他企图将地球所有居民都置于自身统治之下[219]。

穿鼻人的神话及其奥加纳贡版本开发了一个很有意思的情节，我们可称之为“无法逃离”。郊狼竭尽全力，却无法远离月亮的住所。他以为走了一整夜，可醒来时依然在门口。这个主题同样出现在库特耐人类似的神话中。郊狼因饥荒与家人分开（他是反方向的食人魔，即被吃——什么吃的都没有，结果都是死路一条），在太阳那里找到了自己的妻子——太阳的女儿。但是郊狼不知道太阳家的规矩，菜肴从他的鼻子底下被端走了。妻子解释说：如果晚上来太阳家，他将没有东西吃；为了吃到饭，他必须早晨进屋。如同穿鼻人神话中的月亮，太阳（我们不要忘记他是郊狼的岳父）也有一个宝贝（不同的版本说法不同：火炬或撑皮用的框，或许都是太阳的象征）。郊狼将宝贝偷到手，走了整整一夜。清晨，筋疲力尽的郊狼睡着了，醒来时发现自己还在出发地点。太阳告诉郊狼，要逃出他的手心，郊狼必须跑一整天加一整夜，直到第二天中午（在另一个版本中，他必须跑三天三夜）[220]。 187

---

① 月亮在各个神话中都是致命的：因为寒冷或酷热，譬如在穿鼻族的神话中。在这个神话中，月亮家庭还是与寒冷相关，因为郊狼告诉月亮的儿子说有一眼“酷寒泉水”或“拥有最冷的水的地方”才说服他去那里喝水解渴。这个意群（syntagmatique）中表面看来无关紧要的细节如果被放入一个范例（paragdigmatique）整体，将显得非常恰当。

188 锥心人有关郊狼与太阳争斗的神话澄清了这个主题。一只小鸟给郊狼出主意："你为什么在白天、太阳还在时到处走呢？太阳可以看着你走来走去。白天不要走，晚上再出来。天一亮，你就躲进洞里，一直睡到黄昏，醒过来就开始走。"[221]总之，晚上没有月亮走不了路。所以必须把月亮从白天挪到晚上。白天走路摆脱不了太阳，因为他看得见你，清晨也不能歇脚，因为太阳一升起就会抓到你。必须靠速度战胜他，或者只在正午时稍事休息，因为那时，太阳转过身开始往西落。



但值得我们关注的是月亮和睾丸之间的关系（参见《神话学：裸人》，507 页）。显然，从穿鼻人到汤普森人，这个关系通过两次转换才得以维持：一个吃睾丸的肥胖（gros）月亮变成了长着硕大（gros）睾丸的月亮。此外，在穿鼻人神话里，月亮是使其受害者的睾丸受伤的祸首：他把这个部位割下吃掉；而在汤普森人的神话里，他变成了自身睾丸意外受伤的患者。汤普森人的神话没有对此做出解释，只是一个与穿鼻人神话相反的情节①。

---

① 这个变化没有任何突兀的地方。汤普森族的另一个神话的主人公是一个长有锯齿状阴道的老女人（从下方吃阴茎，而月亮是从上方吃睾丸）。她将自己的双腿变得尖利，以便能够将人扎死，吃他们的心脏（体内的圆球，与体外的圆球睾丸相关并相反）。她先在小树上尝试自己变尖的双腿，一下就把树穿透了，然后她到一棵大树上去试，结果双腿插入树干。经过一夜的努力，她终于把腿拔了出来。其他版本中，女人变成了男人——一个版本说他很胖，令人想起穿鼻族神话中的月亮，他也无法逃脱（Boas 4：46；Teit 5：269，365－367）。

在这里，不是一块木头扎伤了故事中的一个人物，而是人物的一部分（她变成长矛的双腿）穿透了木头。如果将汤普森族的这个神话孤立来看，似乎月亮的情节在神话意群中没有意义，但如果和汤普森族的其他神话联系起来，这个情节将在范例整体中以置换的形式重新找到位置。

现在的问题是，为什么在穿鼻人神话里，月亮成为爱吃睾丸的 189
食人魔？

在穿鼻人聚居区西南约500公里的地方，现在的俄勒冈州居住着塔克玛人（Takelma），他们构成一个小型孤立的语言群体。他们有个神话或许能提供一个简单的答案。故事说，有一些老棕熊只吃人的内脏、阴茎和睾丸，“因为没有牙，所以他们只能吃人们给的比较软的食物”[222]。在穿鼻人的神话里，月亮是一个老头。塔克玛人的神话的构建以一个在美洲印第安人思维中占据重要位置的区分为基础：身体的硬的部分和软的部分之间的区分。耳朵、鼻子、性器官被认为是软弱、暴露的部位，除非给它们戴上骨、牙或木材制成的饰品，这些饰品弥补了它们硬度不足的缺陷。

但我们还是不能从这个角度去理解穿鼻人的神话，因为月亮在 190
吃完睾丸后还要将整个尸体煮熟并吃掉，而且郊狼也跟着一块吃。事实上，有关睾丸的情节属于范围很广的变化过程，从沿海的撒利希语部族到落基山区的库特耐族，人们可以发现变化过程的各个阶段。只有仔细研究各种变化状态才能根据恒定不变的特点对整体做出阐释。

沿海撒利希语部族的神话说：郊狼做饭前清洗一条雄性鲑鱼，从鱼肚里拿出两块白色圆形的生殖腺。它们太好看，郊狼下不了决心把它们和鱼放在一起煮。郊狼把它们放在一边，它们变成了两个年轻姑娘，先和他一起生活了一段时间。后来，当他开始显得胆大妄为时，她们离开了他，开始了历险生活。她们偷了一个还在摇篮里的孩子，准备把他抚养成人后就嫁给他。这个孩子就是月亮。被家人找到后，月亮离开了两个妻子，开始长途跋涉。在此期间，他创造了鱼儿、树木，建立了世界的秩序。许多故事版本说，最后，他决定去天上，试着做太阳。但他发出的光芒太热了，烧开了所有

的河流。他于是决定把位置让给弟弟，自己变成了月亮[223]。

我曾提及（《神话学：裸人》，M_{615}；本书涉及熊的话题，第155页）与沿海撒利希语部族相邻、讲萨哈泼丁语的克里基塔特人的一个神话。故事讲述两只母熊和她们的女儿之间的一场殊死搏斗。只有一个女儿活了下来。她不停地跑，最后迷了路，来到一个食人部族。他们把受害者的睾丸当作耳环佩戴，逼迫她也这么做。几个好心女子将她救出，帮她除去了这些令人作呕的饰物。她们给她戴上了自己的耳环，即抓捕鹿科动物的猎人和捕捞鳟鱼的渔民们佩戴的首饰。女主人公嫁给了救命恩人的兄弟，但立即被一条食人鲑鱼掳走了。她的丈夫追上鲑鱼并成功地把他杀死。他使用的是郊狼在穿鼻人神话（本书第185页）中对付月亮儿子的计策（在他弯腰在泉眼喝水时下手）。夫妇俩重新团聚[224]。

191 我们并不仅因为这个细节就将这个故事与穿鼻人神话联系起来（人们已经猜到，这个细节体现了相同变化的一种状态）：在这个故事里，食人魔改变了睾丸的用途，睾丸不再是食物（奢侈的食物），而成为一种饰物。

到这个阶段，我们可以确定以下三组对等关系：

汤普森人神话：自己的睾丸＝伤口；

穿鼻人神话：别人的睾丸＝食物；

克里基塔特人神话：别人的睾丸＝饰物。

我之前借用了一些内容的库特耐人的一个神话（本书第54、88、150、187页）体现了变化的另一种状态。因为饥荒郊狼离开了妻子，他带着幼儿到处流浪。他发现了河狸，并弄坏了他们的水坝，捉住两只小河狸戴在儿子耳朵上做装饰。郊狼一转身，其他装死的河狸纷纷跳入水中，两只“耳环”也赶紧分别跳入一个水洞，差点把孩子撕裂。小孩喊救命，郊狼回来后把儿子和两只小河狸从

水里拉出来。郊狼把小河狸煮熟，把油脂给儿子，因为油脂很嫩，他自己准备吃肉。随后，他改变了主意，不顾小孩哭闹和儿子交换了食物[225]。

我们发现，这一系列的神话之间具有相似性，可以按照地理和逻辑两条主线将它们排列起来。从地理角度看，讲述这些神话的部族自西向东依次排列：从沿海地区到落基山区，库特耐人则继续往东延伸。从逻辑角度看也是如此，逻辑体现在多个方面。 193

首先，作为整体的这组神话在饰物和食物之间建立了对应关系。在沿海部族的神话里，郊狼发现了太漂亮舍不得吃的鲑鱼生殖腺。郊狼想："我能用它们做什么呢？"他小心地用纸将两个"圆东西"隔开，一个在上，一个在下。"不管你们变成什么，我都很高兴。我希望是我梦中的尤物，即我从未见过的来自远方的尤物。"次日，它们变成了两个光彩照人的姑娘，"她们衣着美艳，娇小玲珑，皮肤白皙，满头红发。如此意外的惊喜让郊狼差点乐疯了。"他竭力让年轻人相信她们是他鳏居以前生的女儿①。几个月过去了，郊狼病倒了，几乎失明。即便这样，他还是很好色。两个姑娘气急了，把他放进一只独木舟随波漂走[226]。

要理解从鱼的生殖腺到人的睾丸的过渡，我们不需求助生理学，解剖学足以对此做出解释。鱼精和睾丸都是相对独立于身体之 194

① 从沿海讲撒利希语的部族到相邻的萨哈泼丁语部族，郊狼想迎娶的善变的鱼精姑娘经历三重颠倒，变成了出色的顾问——粪便姐妹，郊狼可以随意将其排出或纳入身体：这个变化如此极端，以至于变化到此为止。我在另一本书中详细地分析了这个问题（《神话学：裸人》，第276～278页，"鱼精姑娘"索引）。内陆的撒利希语部族的神话体现了变化的中间环节：我们有理由认为，锥心人认定，郊狼的"能力"（郊狼自己用一个相近的特殊词来称"能力"）是粪便、阴茎和睾丸。汤普森人和奥加纳贡人认为，郊狼的粪便帮助他，给他提建议，但并不是"姐妹"。

外的成对圆形球体，前者在体内，后者在体外。鱼精外表像首饰一样华美柔嫩，和鱼子一样是印第安人钟爱的食物。睾丸在一种变化状态下被用作饰物①，在另一种变化状态下等同于食物，它因此具有双重性质。河狸小的时候像圆球，睾丸因此过渡到一对小河狸。鲜美的河狸也是一种食物，但郊狼试图把它们当作饰物。他把河狸做成耳坠，这与另一个神话中睾丸的用途一致。在第三个神话中，一个食人的老头喜食柔软的睾丸。在这个神话里，孩子因为没能吃上小河狸的油脂而非常失望。故事明确指出，这种柔软的食物适合幼童。显然，在不同神话中，鱼精、睾丸和小河狸可以互相调换，但它们发挥的功能没有变，代表着相同变化的各种状态。

195 有一点值得注意：饰物出现在所有故事中，即使并不是故事发展所必需的情节。受精鱼卵变成的姑娘衣着华丽，在另一个神话版本里，主人公——未来的月亮，在离开两个姑娘时带走了一个装满角贝的盒子（只有一个浑身溃疡、臭气熏天的残废女人可以打开这个盒子，把贝壳分发给周围的人[227]；这个简短的故事与斯纳那兹的故事有关，值得进行专门的研究）。克里基塔特人神话里营救女主人公的姑娘们不仅仅满足于帮她除去令人作呕的耳坠，还坚持用自己的耳坠替换那些耳坠。在穿鼻人神话里，月亮这个食人老头收藏各种珍品。

通过分析有关雾的起源的各个神话，我们发现了一个框架，这个框架可被简化为伤口与饰物之间既对应又对立的关系（本书第137页）。之前分析的神话变化的架构也突出了饰物与食物之间既对

① 我们的民间语言也通过各种比喻进行这样的同化。欧洲民间传说中也有将食物变为首饰的情节。Cf. M. Djeribi，“De la nourriture aux parures ” in *Cendrillon*（Cahiers de Littérature orale，n° 25，1989：55－70）.

应又对立的关系。在这种变化过程中，睾丸时而作为饰物，时而作为食物发挥作用，如果可以这么说的话。在汤普森人的神话中（我们在本章开头谈到了这个神话，它将睾丸与伤口直接相连），上述两个框架相互融合。现在再回头来看这个故事。

第十三章　从月亮到太阳

197 事实上，汤普森人不是用一种，而是用两种方式改变了睾丸这个主题。我们已经看到了第一种方式：当月亮还是普通人时[228]，他的睾丸受了伤。有个神话体现了另一种变化。一个长相丑陋的印第安人在赌博中寻求安慰，倾家荡产后走上历险之路。他来到当时还食人的太阳家里，太阳的儿子保护了他，送给他一大包礼物让他回家。主人公在到家之前不能碰这个包裹，即使绳子松了，包裹滑到腰间也不能碰。

回村后，主人公打开包裹，发现里面装满了贵重的衣服，就拿出来分给大家。䴙䴘和鹅非常感激，把女儿嫁给了他。主人公把她们带到太阳家，当太阳父子的老婆。从此以后，太阳再也不杀人、吃人

了[229]。在相关版本中，一个不合群的姑娘取代倒霉的赌徒，后来成为太阳的妻子，并指出，太阳此前从没有见过女人[230]。

通过这个神话，两个循环重新合在一起。在这个故事里，并不是月亮的儿子——很多饰物的主人——杀人，从而让他的父亲吃人的睾丸，而是太阳的儿子保护了一个人并送给他一个装满饰物的包裹（包裹背在身后，相当于经过隐喻和颠倒后的睾丸）。这证实了我们的假设，即饰物与食物之间的对等。 198

在这个神话中，在变化的第一阶段出现的女人和饰物之间的对等再次出现。因为太好看而没被郊狼吃掉的鱼精变成了女人，即：食物→饰物→女人。有关沿海撒利希语部族（鱼精姑娘的神话来自这些部族）的民族志反映出这一特性，至少对普吉湾的特瓦纳人适用。他们认为，“一夫多妻是丈夫及其家族拥有财富和声望的体现。众妻妾本身成为一种昂贵物品（a form of wealth article），供富裕男人炫耀……妻妾被看作有价物品（valuable articles）……有人用女人向萨满教士支付医药费……也有人用女儿偿还债务，但较少见”。[231]我们已经看到，在变化的最后阶段，女人作为回礼被送给财富的赠与者，循环在这里最后完成。

人们已经注意到，汤普森人的神话中，睾丸被它的喻体取代（滑至背包人腰际的包裹），主角月亮被太阳取代。库特耐人的神话也不例外：在小河狸情节之后（睾丸的喻体），郊狼继续在太阳家中历险。太阳和其他版本中的月亮和汤普森人的神话中的太阳一样，拥有一个宝贝（本书第 187 页）。

确实，该地区以月亮为主角的神话与那些将太阳描绘成食人魔的神话相互交织，尽管太阳在其中并不像穿鼻人神话中喜食睾丸的月亮那样。克里基塔特人靠近穿鼻人，他们属于同一语系，此外，他们有时还迎娶他们的邻居——沿海撒利希部族的女人为妻[232]。这 199

样，他们就直接或通过撒利希语部族间接了解了月亮作为造物主的所作所为。他们极为详尽地讲述一个年轻的印第安人在被自己钟爱的女人侮辱后，离开村庄往东方走去。他走了很长时间，来到太阳家。太阳的女儿把他视作自己等待的丈夫。太阳是个凶残的食人魔，专食死尸。女儿让父亲饶过了年轻人。为了不让他吃人肉，她专门为他制作了打猎和捕鱼的工具。他俩最终说服太阳像人类那样只吃鲑鱼和鹿科动物①。

年轻夫妇有了孩子，得到太阳同意后，他们决定回丈夫的家乡看看。太阳的弟弟月亮用独木舟送他们。一路上，他们在太阳落山的地方做好记号。他们回村后，当初拒绝主人公的女子受到了惩罚：她将蒙受找不到丈夫的耻辱，这就是独身的起源。从此以后，太阳、月亮和星星都顺着各自的轨迹有规律地运行[233]。这个食人的太阳也拥有很多财富。女儿向他辞行时，他交给她“一样小东西”（sic），足以让所有支持她丈夫事业的人富裕起来。过于高傲的女子的亲戚和追随者什么都没有分到。切努克人有个神话将这一点表现得更为鲜明。在故事中，一个全身、包括头发都佩戴人骨饰物的食人女子——月亮和一个浑身佩戴角贝的女子——太阳势不两立[234]。

200 在汤普森人的另一个神话（《神话学：裸人》，索引 M_{598h}）中，角色发生了调换：主人公与太阳的女儿的婚姻以失败告终，他觉得她太热，无法忍受[235]。故事解释了预示天气变化的幻日现象的起源（参见《神话学：裸人》，第 207～219 页），而不是为什么太阳距地

① 捕鲑鱼的渔民和打鹿科动物的猎人帮助熊姑娘摆脱了食人魔给她戴上的、用人的睾丸做成的耳坠（本书第 191 页）。月亮和太阳两个神话系列是完全平行的。

面高度适中或为什么太阳会周期运行①。

让我们在这里插入一段故事。沿海撒利希语部族斯卡吉特人的一个神话版本讲述道，因为太热，太阳很危险，但他不吃人，而是非常关心人类。尽管如此，他的女儿与主人公的婚姻还是以失败告终，原因是印第安人不听太阳的指示，无力治理自己的村庄，而且容忍肮脏的女人在村庄生活[236]。卢梭曾说过："世上没有比肮脏的女人更令人作呕的东西了。"我在讨论其他北美神话时引用了他的这句名言（《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 163 页）。相同神话的两个相邻版本以如此突兀的方式从宇宙层面过渡到容貌层面实在令人诧异，除非从词源的角度去考察。

事实上，这两个版本属于一组流传广泛的神话——《疤痕男 201
子》。这组美国神话学家所熟知的神话的密码是疤痕脸（Scarface），流传的范围从平原一直延伸到阿拉斯加，我在其他地方已讨论过该组神话的某些内容（《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 301～305 页）。然而，还需对该组神话进行深入研究，因为很多内容都值得关注，譬如，黑足人要求创立一项重要的部族仪式，克里基塔特人要求建立天体运行周期，斯卡吉特人要求制定公共卫生规范，以及在西北沿海地区人们倾向于同母亲这一支的表兄弟结婚（《结构人类学》(2)，第 203～205 页）。以上只是列举了几个例子，这个案例非常典型，有助于说明下列现象：构成一个整体范式的相同神话的各个版本都能单独插入其他整体范式，这些范式因而与第一个范式在众多方面出现重叠。

---

① 汤普森人其他关于宇宙的神话似乎属于不同的传统，大地女神无法忍受她的丈夫——太阳，她指责丈夫凶恶、丑陋、过于炎热。太阳抛弃了她，随后抛弃了其他天体。这就是天和地分离的起源[237]。



无论主角是月亮还是太阳，上述神话都具有相同的解释功能或类似功能：故事的目的不外乎解决周期性问题。与这个恒定的特点相伴的，却是作用于天体的反方向运动：时而是太阳，时而是月亮，太阳或月亮的造福或危害行动交替出现。

202 在变化的初始状态，月亮充当主角。他是开创文明的英雄，创造各种树木、鱼类和农作物的造物主，世界的治理者。他控制地球的运行、驱除魔鬼、发明主要工具、赋予动物现有的外形。他保证了性关系的安全，赠送给人类角贝，我们知道，这是最珍贵的财富。

在随后的各个阶段，食人魔悉数登场。太阳在其中是主角，他的女儿、妻子或女婿都无法改变他的残暴本性。

在穿鼻人神话中，食人魔从太阳变成了喜食睾丸的月亮。由此我们总结出一个神话系列，从西往东、按照逻辑顺序依次排列：造福于人的月亮（沿海撒利希语部族）、食人的太阳（克里基塔特人）、食人的月亮（穿鼻人）。斯卡吉特人的神话的解释功能与众不同，如将其搁置一边，我们发现转换还缺一环，即造福于人的太阳。体现变化最后状态的库特耐人的神话——他们位于地理区域的最东端——原则上应该包含这个转换。不幸的是，晦涩的神话文本保留了博厄斯 1914 年做调查时所遇困难的痕迹。他当时有 5 个信息提供者，有些人英语讲得不错但对土语了解甚少，其他人土语讲得很流利，却不能翻译。于是，博厄斯将当地人听写的库特耐语版本与其他信息提供者帮忙翻译的版本同时发表，但这些译者并不掌握库特耐语语法或无法逐字翻译[238]。因此，在所有北美神话中，库特耐神话的文字最混乱、晦涩，有时甚至根本无法理解。

203 或许可以通过民族志来解决困难。库特耐人的居住区超出了落基山区，东部与黑足人相邻，黑足人在文化方面属于平原（Plaines）部

族，是阿尔冈金语系的一支。在所有高原（Plateau）部族中，唯有库特耐人从黑足人那里借鉴了太阳舞①。库特耐人的讲撒利希语的邻居——扁头人、锥心人和奥加纳贡人了解这个舞蹈，但没有接纳。

我们无法解释为什么平原印第安人的这个盛大仪式（它的独特之处在于仪式涉及整个部族，而其他仪式只涉及宗教团体、层龄群体或协会）的名字赋予太阳和太阳崇拜如此崇高的地位。即使这个名字夸大了来自太阳的灵感，我们也不能低估这种灵感（参看《神话学：餐桌礼仪的起源》，172～174 页）。至少黑足人有这方面的传统，他们认为，太阳是世界的主宰，造福人间的神灵，充满智慧和善意。人们应当每天向太阳祈祷，特别是在举行上述仪式时[239]。赋予郊狼以太阳女婿角色的库特耐人神话深受黑足人神话的影响，以至于某些事件只有在对比黑足人神话后才能理解。库特耐神话讲述道，在太阳那里，郊狼在自己的鹿皮鞋上插上啄木鸟的羽毛，一边跑一边点燃荆棘丛，将野兽团团围住，从而满载而归。黑足人有个神话有好几个版本，其中的太阳都穿上了绣有豪猪刺、饰有鲜艳羽毛的绑腿。穿上绑腿的人只需走过荆棘丛就能将其点燃，把野兽赶出来。在他们的神话中，搞鬼者屡次想偷走的正是这种绑腿，但他始终无法离开太阳的居所。黑足人神话对该情节的评论比库特耐版本更有逻辑：“搞鬼者不知道全世界都是太阳的住所，无论跑多远，他都在太阳的视野之内。”[240]一位黑足人贤士解释道：“太阳将大地和天空纳入一间厅房。”[241]在神话的所有版本中，绑腿的所有者，无论是太阳还是搞鬼者的朋友或姻亲兄弟，看到他如此渴望得到绑腿，最后都将绑腿赠与他并告知使用方法。但搞鬼者使用时不够小

① “库特耐族说他们从东部海洋之外获得了太阳舞，那里生活着太阳舞精灵。”（Turney-High，p. 178，184）

心，导致了一场大火[242]。太阳没有生气，甚至非常宽容。太阳的这个性格在黑足人神话中更加明确。鉴于库特耐神话源自黑足人神话，太阳在其中也具有同样的性格，他不但没有怨恨偷东西的女婿，反而详细告诉他如何逃离太阳的居所，甚至他都没努力要回自己的东西（本书第188页）。

第十四章 狗 妻

在当地听众的思想中，说到有关睾丸受伤的月 207
亮的故事，就不能不提及他们所熟悉的邻里之间的一个小仪式。

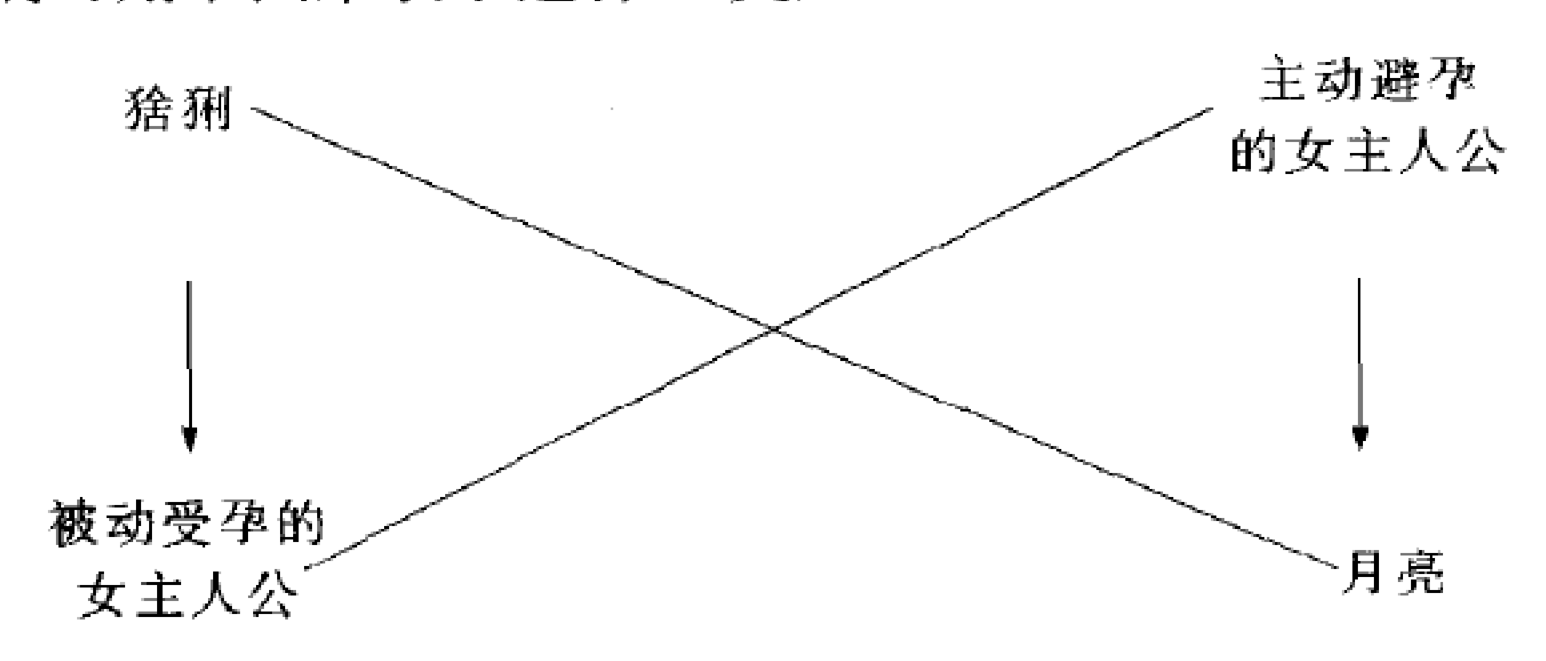
汤普森印第安人及其邻居利洛埃特人有一种被称为“让人下去”（faire-descendre）的习俗。当人们进入半地下窝棚中准备过冬时，邻居有时会来参观其中一个窝棚。他通过烟道用绳子将装满食物的桶往下送，宣布自己的到来。在利洛埃特人那里，来访者先往灶火上泼水，同时大喊“打雷了!”窝棚的主人知道有客人来了，赶紧重新点火。来客于是通过内部的梯子下到地下（图 10），每人带一份食物作为礼物。大家一起逗乐，一起过节。然而，最普遍的做法是把礼物拴在一根绳子或是一根刻有动物

和雷霆图案的、带钩的长藤蔓上放进窝棚里。

汤普森人还使用一口涂上鲜艳颜色、饰有羽毛和丝带的大锅（以前是一块石头）来运送礼物。他们在锅里装满食物、衣服或鞣好的皮子。人们点燃树皮做的火绳，使劲摇晃，整口锅看起来像一个火球。人们使它上下运动，不让窝棚里的居民抓住。

208 上述习俗显然提供了宇宙方面的暗示。其他暗示则与深埋的窝棚有关。窝棚里居住着克萨克萨人（Xaxá）。这是一个神秘而可怕的部族，想和他们做生意的人只能用绳子将谈妥的商品吊上来或吊下去。试图接近他们的人很可能会坠入阴间，再也回不来了。克萨克萨人还会施展魔法，他们只需背转身下个指令就能将柴火点燃[243]。

因此，神话中村长女儿所处的位置并非是不经意的安排。她在上方——窝棚顶上，把木柴用绳子拴好，通过烟囱放进窝棚，而当时还是人的月亮在底下——灶台旁边。自本书开篇以来，我们讨论了可被概括为猞猁的故事的各个神话版本，或许我们可称之为系列神话。在这一系列神话中，相对猞猁而言，女主人公或绝对或相对处在下方位置。猞猁从上方将唾液或尿液送达女主人公并进入其体内使其受孕，如同溅出的木屑进入月亮身体一样。这还不是全部。女主人公与伴侣交换位置后，从原来的被动受孕变为后来的主动绝育。我们可用下图来表示这种 X 交叉：



既然根据假设，女主人公与自己相对，那么猞猁必须与月亮相对①。 209



在整个北美西北部[244]流传的另一组神话证实了这一推断。神话的女主人公是一个不合群的姑娘，她拒绝了所有求婚者。她违心地（有一个版本例外[245]）怀孕了，孩子的父亲是一条外表是人的狗或一个因求爱失败而变成狗来侮辱她的男人。她想认出那个夜访客，在他抱住她时用赭红在他身上做了记号。第二天，她发现是一条狗。就像猞猁的故事一样，人们把狗打得半死，然后遗弃了他和他的受害者。不久，她生下几只小狗。小狗们在没有外人时就脱去狗皮现出人形。有一次，她正好撞见，烧毁了他们的皮（对比一下斯纳那兹故事中被烧毁的满是脓血的皮，斯纳那兹延续了猞猁的故事，在皮被烧毁后，他也恢复了英俊的外表）。他们因此都保持着人形，只有一个姑娘还继续是狗的模样，或只有一半变成了人。还是像猞猁的故事一样，人-狗或狗-人医治好伤口后，出门去打猎， 210

① 我在《神话学》中已经讨论了月亮的性别问题，这里只作简单回顾。月亮时而是长着长阴茎的男性（事实上，可以说猞猁与其相似：老弱病残的猞猁从远处，用一些小伎俩使一个年轻女子怀孕）；时而是性无能的两性人（这或许是睾丸受伤的月亮的命运）。月亮引发了一系列关于暧昧的神话。太阳和月亮因为太接近，所以他们的结合是乱伦；而月亮（男性或女性）与人的结合则因为离得太远而面临各种磨难。一个寻找配偶的人面对两种危险：或者靠得太近，或者离得太远。不同天体的运行周期不同（天、月或年），人们能够以此代表族内婚和族外婚的价值波动。月亮的暧昧在于以月为周期，这是他所特有的，他因此位于星系的季节周期和太阳所特有的日周期之间（某些夜晚没有月亮，但没有哪天没有日光）。月亮的周期因此处于最长和最短之间，是暧昧的。关于上述内容，参见《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 88、160、184、246～249 页；《神话学：裸人》，第 401～407 页。

搜集了很多食物或者让自己的孩子去搜集食物。那些曾经迫害他的村民被迫忍饥挨饿，恳求他们的宽恕。他们不仅原谅了村民，还给他们提供了食物[246]。

当地人清楚地意识到这个神话与猞猁的故事非常相似："汤普森人说，鉴于猞猁和狗在传统神话中扮演的角色，孕妇不应该吃这两种动物的肉。"[247]这两组神话之间的差别在哪里呢？首先，野生的猞猁和家养的狗相互对立①，在《神话学：裸人》一书中谈到关于狗妻的神话（参见第424～425页、433～435页、468～469页）时，我曾强调指出，与美洲其他地区不同，西北沿海部族及其内陆相邻部族都认为，狗几乎与人一样（第469页）。

211 我们正在讨论的狗妻神话的某些内容与在南北美洲流传的有关姐弟或兄妹乱伦的神话直接相关（如在陌生的夜访者身上做记号，以便之后辨认，等等）。在普吉湾流传的一个神话版本中，主人公变成狗后，迷上了一位"绝色"公主，主人公的父母是一对乱伦兄妹[248]。富瑞泽河下游地区的一个神话则在故事结尾引入了乱伦主题，变得高大英俊的十个狗孩分别结为夫妇[249]。在英属哥伦比亚的最北部，讲阿萨巴斯卡语的卡斯卡人（Kaska）讲述道，狗孩的母亲怀疑她的一个儿子和女儿一起睡觉。她在女儿床上抹了树脂，第二天发现小儿子身上有黑斑。她伤心不已，把孩子和自己都变成了岩石②。同属阿萨巴斯卡语系的卡斯卡人的邻居——德内狗肋人

---

① 汤普森人给他们的狗取的名字是描述性的。普吉湾地区的居民给狗取人的名字，但他们拥有的奴隶就像小孩一样，被赋予描述性的名字。汤普森族没有奴隶。关于动物和人的名字的比较研究，参见《野性的思维》，第270～277页；《遥远的目光》，第208～214页。

② 根据特林吉特族和海达族的神话，她们一家人都变成了岩石，因为姑娘违反了哥哥们定下的禁忌（关于青春期等）。在《面具之道》（éd. De 1979，pp. 200-201）中，我建议将这种不同性别的双胞胎违规的行为看成是乱伦的一种组合型变体（正如在偷贝壳女人的神话中，见第三章）。卡斯卡人的神话版本证实了这种阐释。

(Dené Flanc-de-chien) 自认为是乱伦家庭的后代，家庭成员包括狗妻的两个儿子和女儿，家里还实施一妻多夫制，这同时解释了该部族名称的由来[250]。

然而事情并非如此简单，因为许多神话版本都扩大了家庭的范围。极地爱斯基摩人的版本非常能说明问题。在他们的故事里，女人将她的十个孩子——五男五女配成五对或许是乱伦夫妇，他们分别生出了不同的后代：欧洲人、“野人”、狼、超级巨人和超级侏儒[251]。简直不可能设想花样更多的组合了！ 212

极地爱斯基摩人位于格陵兰岛西北沿海，与太平洋沿岸相距遥远。尽管如此，我还是列举了他们的神话版本，因为其他来自英属哥伦比亚的神话版本也倾向于在一起或多起乱伦基础上建立族外婚标准。汤普森人和利洛埃特人认为，村庄重建之后，狗孩要么娶村里的女人[252]，要么娶母亲用儿子做木工活时的废料——刨花造的人中的女人为妻[253]。利洛埃特人的神话的最后结论是，由于木屑和刨花来自不同颜色的木材，所以人的肤色有白、红、黄或褐色之分：“这也是今天看到的印第安人在体形方面千差万别的原因。”[254]

汤普森人有个神话得出了同样的结论，我们将在下文中讨论(本书第 223 页)。郊狼和羚羊合作去抢一个铜球（有时被确定为白天的太阳)，他们各自的四儿四女结为夫妇。他们的后代具有不同的肤色：白、黄、红、褐色。因为郊狼的孩子分别是父亲的两个老婆——恺树（Aune）和杨树（Peuplier）所生，两种树的木质颜色不同[255]。而郊狼和羚羊的孩子之间的通婚是最高等级的族外婚，因为神话指出，羚羊是来自南方的移民，后来定居在蒙大拿（Montana)。这就是为什么在该地区羚羊数目众多，而在汤普森人居住区却很少见。美洲羚羊主要生活在落基山脉东侧的山坡上。然而，我们注意到，郊狼的妻子是导致肤色不同的唯一原因。这是一种内生 213

的多样性，与外来的羚羊无关，这与我们在狗妻神话中所发现的、位于另一个层面的变动完全一致。这些神话除了在族外婚与族内婚之间形成过渡，还能发挥什么别的作用吗？正如我们所看到的，狗基本与人无异，它们与人如此接近，以至于女人和狗所生的儿子完全变成了人（而不是半人半狗或保留着狗性的女儿①），但这种相似性又不至于使女人和狗的结合能将一种当时尚属未知的解剖特性引入人类，使皮肤的颜色具有明显的差别。

214 库特耐人有关太阳和月亮起源的神话也如出一辙，更有意思的是，它以非常独特的方式，将猞猁的故事与兄妹乱伦的故事直接融合。这个神话分为三幕：第一幕，兔子的妻子与情人红隼私奔，将兔子抛弃；第二幕，兔子爱上了母鹿，在发现母鹿是自己的妹妹后，兔子把她藏起来，和她秘密地生活在一起；第三幕，猞猁在兔子家发现了母鹿，在母鹿要撒尿的地方放了几根毛，使母鹿怀孕。人们虐待猞猁，抛弃了夫妇俩，他们的孩子后来变成了太阳和月亮[257]。神话前后共讲述了三次结合。前两次结合因为分别超越了族外婚和族内婚的范围，都以失败告终。第三次结合介于两者之间，取得了成功并有了后代。两个孩子一个不太冷，一个不太热，是承担两大天体功能的最佳人选。

---

① 毫无疑问，在当地人的思维中，猎人和狗之间从某种意义上说与自然不符的亲密关系同双胞胎之间近乎乱伦的亲密关系具有可比性。卡利埃族印第安人的神话用一种解释另一种："男孩在冬天长得非常快。他们一直和他们的狗妹妹尤琵兹（Upits）一起玩。因此，今天的狗喜欢与人相伴。早先，狗和其他动物一样具有野性。但因为尤琵兹一直和她的哥哥生活在一起，当其他动物或陌生人靠近时就通知他们，从此以后，狗就总是陪伴着人类。"利洛埃特和汤普森族将女性和狗看作两种相近的存在，而且认为这种相近关系非常危险。他们禁止女性和狗吃熊肉。如果狗和女性在同一个地方小便，他们就会把狗杀死，因为害怕狗会诱惑女性[256]。

狗妻神话并非新大陆所特有。从西伯利亚到中国，人们发现了许多有关该主题的神话版本。早在19世纪，这个神话就已经是日本一部流行小说（Hakkenden）的主题。从1814年至1841年，曲亭马琴（Bakin）分106个回合将这部小说整理出版。在美洲爱斯基摩人那里，该神话与有关兄妹乱伦的神话齐名，尽人皆知。在讲撒利希语的部族中，尽管有关兄妹乱伦的神话似乎被另一个神话所掩盖，但它依然存在，只是故事形式比较特别，应该加以分析。 215

被发现后，乱伦兄妹并没有逃到天上变成太阳和月亮，而是开始了无休止的逃亡。根据撒利希语部族的版本，兄妹俩出发去远方，一路上，少妇从裙子上扯下毛线头或碎布头挂在树枝上，小心翼翼地标出行程。不久，她生下一个儿子（在另一个版本中，她生了一个儿子和一个女儿）。有一天，孩子惊奇地发现父母长得很相像。父母承认了事实（或者孩子认为父母瞎说），让他顺着沿途所做的记号回到了原来的村子。孩子一出发，夫妇俩就在柴堆上自杀了。

许多故事版本到此就结束了[258][259][260]，还有一些版本继续往下讲。来自汤普森人的一个版本说，孩子继承了母亲的魔力，可以隐形。他首先被舅舅认了出来，舅舅是个独眼小老头，他让舅舅的另一只眼睛复明。然后，他来到外婆家，外婆把他关了起来（她曾用同样的方法对待她的女儿，即主人公的母亲）。这个秘密让两个女巫深感好奇，她们用自己的粪便做成漂亮的鸟。舅舅没能把鸟打下来，要求外甥出来打鸟。主人公获准出来，将鸟打下，放进衬衣，衣服被弄得又脏又臭。 216

被如此公开羞辱后，他决定和舅舅远走高飞。他们一起在森林深处生活了好几年。成年后的一天，主人公计划上天娶两个云雾之国的女子为妻。他射杀了一只鹰，穿上它的羽毛，带着舅舅一起去。但舅舅在飞行途中无法一直紧闭双眼，每次一睁开眼睛，他和外甥就重重摔到地上。因此，他们只能分开。主人公应舅舅的要求把他变成红眼小鸭①，并告诉他，当他发现云彩变红时，自己就快回来了。

主人公独自来到姐妹俩生活的云雾之国，他娶了她们俩，她们每人给他生了个儿子。他和妻子们决定返回地面。他穿上鹰的羽毛，一个胳膊下夹着一个妻子，把儿子分绑在两条腿上，飞回了家。

217 舅舅高兴地迎接他们回来，但知道从今往后，自己是多余的人了。他将永远是一只红眼小鸭，成为这种动物的祖先。主人公全家与依然在世的祖父母一起生活，他的后代成为一个人数众多的强大部落[361]。

遗憾的是，我把故事大大简化了，完整的故事具有强烈的悲剧色彩。讲故事的人甚至强调，女人和姑娘们每次听这个故事都会流

---

① 在被多次引用的库特耐族的一个神话中，这个鸭子舅舅扮演同样的角色，即乱伦夫妇的哥哥（本书第 54、88、150、187、195、214 页）。野兔被他老婆骗了，给鸭子布置了一项任务，即促使他的对手——红隼在分食一头鹿时选择充满血的胃部。红隼让他老婆背着，野兔设计将她绊倒，血将她淹没并凝结起来，她被冻死了。我们是否能将这个情节看作第十二章、十三章中讲述的“关于睾丸的变化”的最后一个阶段？将此与汤普森族神话中的背包（本书第 197 页）相比较，只是背包从有益变成了有害。

泪[263]：在我所了解的南北美洲神话故事中，这个评论是独一无二的①。

桑波尔人的版本则更加悲怆，故事围绕兄妹间的热恋展开（这与我称之为拉丁文《圣经》的故事不同，其中的妹妹并不知道情人的身份）。他们的母亲起先独自一人、后来和丈夫一起暗中监视他们。“他们俩沮丧地回到了营地，酋长问妻子该怎么处置。妻子回答说：‘这取决于你，你是酋长，我爱我的孩子，但决定权在你手中。’过了片刻，他说：‘好吧，我知道该怎么做了。我会杀死我的儿子。如果这件事泄露出去，别人会笑话我们的。’他执行了自己的意图，小心地向村里人宣布了儿子的死亡，禁止任何人向他女儿透露消息。但他女儿从妹妹那儿知道了真相，她穿上最漂亮的衣服，跑到安放哥哥尸体的深沟旁跳了下去。死亡让他们结合在一起，两个有情人胜利了：‘我们想在一起，现在我们永远在一起了’。”[264]美洲神话在这里达到了日本歌舞伎般的悲壮…… 218

该神话所属的神话组的解释功能显而易见。酋长在杀子后非常

---

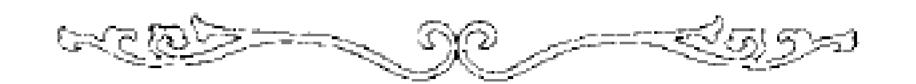
① 在富瑞泽河下游地带收集到的神话版本则有所不同。主人公回到村里，主动避开村民。一个好奇的村姑为了逼迫他现身，用自己的粪便做成一只美丽的鸟来吸引他。主人公的一个表兄扮演了舅舅的角色，同意和他一起出逃，甚至同意充当带血的诱饵来捕获一只鹰，让主人公乘鹰飞走。

在天上（表兄没有要求陪同），主人公遇到两个盲老太，他让她们重见光明，以感谢她们俩帮助他迎娶太阳的女儿为妻（关于盲老太的情节，参见《神话学：裸人》，第350～377页）。主人公成功通过了太阳设置的各项考验，但月亮迫害他，因为他对月亮丑陋的鸡胸女儿不敬。

太阳的女儿给主人公生了两个孩子，他们坚持要见父亲的家人。太阳一开始同意了，但回到陆地的过程中遇到了一些困难：太阳的女儿的光芒如此刺眼，人们不能正视她，那些不小心的人的眼睛被刺瞎了。她自己也不能忍受人的味道。最终，一切问题都解决了[262]。

内疚，一心想让自己的孩子复活："这样，人们在未来就能死而复生。"另一个萨满教士对此表示反对。但当他失去爱子并希望爱子复活时，别人用他自己的话来反驳："文明世界终究会到来，死人必须被埋葬。人会真正死去。人一旦死亡，就永远死去了。"[265]值得注意的是，除了这个重要的解释功能之外，故事还附加了另一个功能：乱伦夫妇的后代应该是神话所属的部族，或如同讲故事的人所说，也可能是邻近的部族或与神话所属部族有远亲关系的部族[266]。因此，这个故事从时间和空间两方面来讲述人物的命运，命运由众多一旦发生便无法更改的事件来决定。而在狗妻神话中，人物的命运，至少如肤色这样的外形特征还保留了某种不确定性。

219 在北美西北部，狗妻神话很可能与兄妹乱伦神话并存。如果我们的分析正确的话，这两个神话的唯一区别在于罪犯之间的亲近关系。因为，如果我们钻文化的空子（即钻故事的空子），我们会觉得，因为其动物特性，狗是一个无法接受的配偶，但同时，它作为家养动物，又是我们的兄弟（本书第 214 页），我们自己常说，狗是我们的"低级兄弟"……在这种情况下，兄妹乱伦神话明确显现的天文意义应该会在另一个神话中出现，即使仅以隐含的方式存在。人们都知道，乱伦兄妹逃到了天上，女人变成了太阳，哥哥变成了月亮。鉴于狗对应着兄弟，它应与月亮对等，与我们在其他神话中发现的猞猁与月亮对等的情形相一致。而有关猞猁的神话在其他关系层面，与狗妻神话是完全平行的。



220 让我们做进一步的假设。如果猞猁及其化身——孩提时被猫头鹰偷走的主人公——都与月亮对等，如果他们的角色实现对调的神话也存在，那么就应核实这些神话是否以太阳为首要角色。

我在本书开头提及的一个故事版本包含了这一变化的开始。锥心人讲述道，女主人公要求得到乌鸫的“蓝大衣”或者“蓝项链”，只有这样才能原谅抛弃她和丈夫及孩子的那些人（本书第 29 页）。令人诧异的是，这个变化所呈现的无法更改性在猞猁故事的其他版本中不存在，却出现在狗妻神话的一个版本中。这个版本来自斯莱阿姆人（Slaiamun）或斯里亚蒙人（Sliammon），他们与锥心人同属撒利希语系。但从地理位置上看，两个部族分别位于撒利希语区的两端，一个在沿海，一个在内陆。

在这个版本中，女人生了七只小狗，兽皮被烧掉后，他们变成了一女六男。女儿擅长缝纫，给每个兄弟做了一件大衣。大哥的大衣是鸟的羽毛做的。觊觎大衣的太阳来到人间，建议用自己的大衣换小伙子的羽毛大衣，并告诉他，只需把大衣的一个衣角浸入水中就能抓到鱼[267]。

太阳的神奇大衣经常在神话中出现。在斯瓜米希人——沿海另一个讲撒利希语的小部族的故事中，大衣用带条纹的松鼠皮（Tamia）做成，主人公用这件大衣换到了太阳的大衣，从此他每次捕鱼都满载而归。人们一旦穿上这件大衣，就能拥有“正午太阳般的灿烂夺目的外表”[267]。在属于相同语系的斯瓜米希语和汤普森语中，对应条纹松鼠叫声的象声词的发音与“光亮”一词的发音相似[269]。

神奇大衣这个主题从北往南流传，最远传到切努克族[270]。我还 221
是仅局限于来自撒利希语部族的神话版本。利洛埃特人讲述道，一个地方首领决定遗弃又懒惰又贪吃的儿子，族人都赞同，只有祖母继续与孩子生活在一起。她用鸟的羽毛（有个版本明确说是喜鹊毛）给孩子做了一件斗篷。太阳提出和孩子交换斗篷，他的衣服将使孩子成为一个了不起的渔民：“在得到斗篷之前，太阳苍白暗淡，

只能像月亮一样发出微弱的光芒。一穿上孩子那件色彩艳丽的斗篷，他立刻变得耀眼夺目、光芒万丈。”[271]

在另一个版本中，从前，人们虽然看不见太阳，但他常年散发出令人无法忍受的热量。他向主人公提出交换斗篷。主人公犹豫道：“如果我把斗篷给你，你可能会更热，所有人都会被热死。太阳答道：不会，你的斗篷能让我发光，这样人们每天就能看到我，但我发出的热量会比现在少，人们能够享受到更多的凉爽。主人公说：好吧，如果你承诺变得更明亮、更温和，夏天发出更柔和的热量，其他季节给人类带来凉爽的话，你可以拿走我的两件斗篷（分别用蓝松鸦和喜鹊的羽毛做成），把你的山羊毛斗篷给我①。”交换完毕后，太阳教给主人公捕鱼的技艺，印第安人此前还不知道如何捕鱼。夏天，太阳只穿喜鹊羽毛做的衣服，人们能够很清楚地看到他。冬天，他同时套上两件斗篷，他的热量变得更温和。从那以后，夏季不再过于炎热，冬天的寒冷也变得可以接受了[272]。

222 在汤普森人的版本中，原来，太阳在白天不穿衣服，只在晚上睡觉时穿上衣服。后来，他用许多东西换到了主人公的四件斗篷，他原先的炎热有所缓解，对人类而言也不是那么难以承受了[273]。

太阳即使不为人所见，却散发出令人难以忍受的热量，或者只能发出极其微弱的光芒。在这两种情况下，因为有了新斗篷，太阳

---

① 在富瑞泽河下游的一个神话版本中也出现了山羊毛，其中，天体说：“我是太阳，月亮是我的兄弟，月亮旁边闪耀的那颗星星是他的老婆。”后来，变革者克阿尔斯（Qäls）在主人公和他的狗追一头驼鹿时将他们变成了岩石，驼鹿朝天飞去，变成了大熊星座四颗主要的星星[274]。狗妻的孩子在卡利埃族的神话中也变成了星星（参见本书第 214 页）。

变得既明亮又能被人类接受。或许这件斗篷只是颠倒了有关斯纳那兹有病皮肤（该皮肤也是从神话系列开始时出现的猞猁有病的皮肤演变而来），即雾的起源这个情节。我们只需对所有神话稍作浏览就可以确认上述假设。在锥心人有关猞猁的故事的各个版本中，女主人公只得到简单的饰物，蓝色乌鸫毛大衣或项链，饰物最终变成主人公同意放弃的一件装饰华丽的衣服。他通过交换获得了渔民钟爱的食品——鱼（而饰物的另一种变体——睾丸则是没有人性的食人魔的食物）。

位于撒利希语区北部的撒利希语部族贝拉库拉人（Bella Coola） 223
在神话中使大衣变成了与其正相反的雾：大衣使太阳变得可见，而雾正好遮住了太阳。他们说，最初没有太阳。一块大幕将天地融为一体，大地一片黑暗（我们在说到“雾”时，不是也用另一种纺织品，即桌布来比喻吗）。乌鸦命令鹭撕开幕布，但是阳光只能勉强照进来，如同透过浓雾一样（博厄斯在德文版本中用的词是 dichten Nebel）。乌鸦于是出发寻找灿烂的阳光，把太阳从黎明大师把守的箱子里偷出来运到天上[275]。

在与上述神话平行的其他撒利希语神话中，两主角和他们的孩子一起偷了一件闪闪发光的东西，在不同版本中分别是圆环、圆盘或圆球。它们成为太阳或彩虹，从此在天空闪耀①。几乎所有版本都明确指出，小偷或小偷们可以启动浓雾来摆脱追兵[276]。因此，雾具有双重功能：阻止太阳照亮大地，或帮助太阳（或彩虹）变得令

---

① 更具色彩的是后来收集到的斯卡吉特族的一个神话版本。在黑暗统治大地、月亮是唯一的光源的时代，搞鬼者维松（Vison）从东方居民那里偷走了太阳车。太阳车就像一座钟，需要三把钥匙才能给钟上发条。维松之前仔细观察了该怎么做，用三把钥匙给钟上好了发条。当他用第三把钥匙上完最后一圈发条时，太阳升起来了。曾经是奴隶的维松变成了村长[277]。

人赏心悦目。雾在一种情况下发挥分离作用，而在另一种情况下则发挥联结作用。在前文提及的一则神话（本书第197页）中，雾的功能就是如此："像雾一样上下漂浮"的大朵云彩成为主人公通向太阳住所的路径。

第三部分

关于风



第十五章　捉住风

我曾指出（本书第 121 页），汤普森人有关猫头鹰偷小孩的神话的主人公在不同版本中分别被叫作查阿兹、查奥兹或斯纳那兹。最后这个名字在舒斯瓦普人那里也得到证实。泰特对此做出如下评论："Snánaz 的意思可能是'小衣服'，但有些印第安人似乎认为它是'猫头鹰'这个词的变体。"舒斯瓦普语 snina 就是"雕鸮"。汤普森族信息提供者说，Snánaz 和 Ntsaâ'z 这两个名字可能有联系，第一个名字的意思可能是"小毯子"[278]。 227

由此可以得出以下两点结论：其一，印第安人认为，发音接近的专有名词在语义上也相近；其二，他们承认，Snánaz 这个名字有两个意思，分别指向猫头鹰和衣服。我们已经知道，叫这些名字的人物

在神话中与猫头鹰紧密相连。现在，我们将发现，小斗篷或小毯子在一组神话中发挥了主要作用，而这组神话与另一组神话部分重叠。在这组神话中，或许是同一个主人公（也叫 Snánaz）因为用毯子或衣服的一部分俘虏并驯服了风而一举成名。

228 Snánaz 这个专有名词有“猫头鹰”的意思，这让人间接想起猫头鹰在神话中扮演的角色。这是一种隐喻的关系。在相同神话的后半部分，主人公不健康的皮肤被烧毁后产生了雾。雾和风既相互关联又相互对立：二者都是天气现象，但互相排斥。而 Snánaz 这个专有名词的另一个意思，即“小斗篷”，是俘获风所需的物质手段，这是一种借代。最后，用来俘获风的毯子或衣服对应的是主人公不健康的皮肤，在神话中，皮肤是主人公的衣服，也是雾的起源。

这样，我们就勾画出了两组神话之间的对称关系，其中一组神话位于本书的第二部分，现在我们来讨论另一组神话。汤普森人版本的题目是“捉风男孩的故事”。

从前，狂风肆虐，物毁人亡。斯宾斯桥（Spences Bridge）附近住着一个男人和他的三个儿子。小儿子整天梦想着建功立业。有一天，他宣布将设法把风捉住。大家告诉他这不可能，因为“谁也看不见风”。他还是设好了绳套，接连很多次都没有成功，因为索扣太宽。每天夜里，他都稍稍收紧绳索。一天早上，他发现风被捉住了。他费了很大劲才把风裹进毯子带回村子。当他宣布风已被抓住时，众人都嘲笑他。为了证明给大家看，他把毯子松开一个小口，顿时狂风大作，差点把窝棚吹倒。大家请求他把毯子包好。最后，风承诺不再折磨人类，他就将风释放了。风从此信守承诺。

229 主人公在梦中得知，自己将大富大贵并且婚姻美满。于是他出发往南走，走了很长时间，磨坏了所有备用的鹿皮鞋。尽管双脚都被磨破，他依然坚持走下去。路上，他遇到郊狼，郊狼提议用帮助

他来换一条命（因为主人公准备杀他）。郊狼将他背在身上，一开始走得很慢。主人公一路上打的猎物越来越大，郊狼马上煮熟吃掉，补充体力。于是郊狼越走越快，最后像风一样飞奔，终于走到酋长家。郊狼向主人公解释该如何行事才能被接受。

主人公在全副武装的卫兵前经过。人们对他很冷淡，但他最终赢得了大家的好感。一天夜里，他和酋长的女儿骑着酋长两匹最好的马逃走，但没有带走最漂亮的马鞍。他们被一路追击，快被追上时，他们把马和鞍变成 stsûq，藏在衬衣里。他们躲进荆棘丛，摆脱追兵后重新上路，路上遇见主人公的哥哥。哥哥开始时陪着他们，很快就不再追随他们，转而到附近海域打鱼。

在回家的路上，主人公的哥哥们想得到他的妻子，把他扔下悬崖。主人公没死，但不知道怎么上去。他叫各种动物前来帮忙，但谁都没有成功。主人公想起住在村边的老郊狼，郊狼也很想帮他的忙。就像其他动物一样，郊狼把尾巴放下悬崖。它的尾巴足够长，主人公紧紧抓住，一路爬了上来。主人公将 stsûq 变成马，骑着它在邻村赢了一场赛马。他把马卖了很高的价钱。钱一进兜，他就把马变回 stsûq，然后变成一只独木舟，乘着回了家，最终与妻子团聚。在父亲的保护下，两个凶恶的哥哥无法接近妻子。从此以后，大家都把他当作大魔术师，郊狼是他的朋友[279]。

詹姆士·亚历山大·泰特（James Alexander Teit，1864— 230
1922）生在谢德兰群岛（Shetland），小时候移民到加拿大。他和汤普森人一起生活，学会了他们的语言。在博厄斯的鼓励和帮助下，他发表了许多关于汤普森人的研究。他说，stsûq 指各种标记或图案，“有些印第安人说，这个故事里的 stsûq 很可能是一块带有标记或图案的树皮，如果标记或图案的作者是某个巫师或魔术师，它们就能发挥超自然的魔力。还有一些岩石壁画被人们看作‘未解之

谜'，因为它们不是用常规手段完成的，有时甚至根本不是人类的作品。今天，印第安人把白人的文字与绘画称作 stsūq，还有被称为 stsûq 的纸张。"[280]我之后会分析这些非常重要的评论。

231 斯宾斯桥位于汤普森河上，距离该河与富瑞泽河的交汇处约 20 公里。

汤普森人说，当主人公俘获风时，从外表看，风是个男子，脑袋硕大，身体轻细无比，来回晃动，无法接触地面。另一个故事版本说，风-人有圆圆的身体，内空无骨，像球一样蹦跶，有着巨大的脑袋、嘴巴和眼睛，而胳膊和双腿则缩成一团[281]。

谈过解读文本所必需的几点细节之后，我们来看主要内容。这里涉及的不是雾而是风，神话将关注的焦点从一种天气现象转到另一种天气现象的同时，将之前被猞猁盖住的郊狼推到前台。我曾指出，在猫头鹰偷小孩的神话中，斯纳那兹（或名字与其类似的人物）赋予猞猁这个角色双重性：他像猞猁一样患有皮肤病，后来疾病被治愈或摆脱了有病的肌肤；他同时是操纵或创造雾的法师。在故事中，斯纳那兹（或叫相同名字的主人公）把郊狼看作自己的替身，甚至是另一个自我。神话最后那句"郊狼是他的朋友"强调的就是这一点。如果不承认郊狼的这个功能，上述结论就显得太突兀了。

我们还是应当对这些相似性之间的细微差别进行分析。被偷的小孩和猞猁之间是一种隐喻关系：相关故事在很多方面都相似。而捉风少年和郊狼之间是一种换喻关系：现实存在的郊狼连续两次在情节的发展中发挥关键作用。其中的郊狼和主人公究竟是同一个人还是两个人，这并不重要。

232 上述结论完全正确，因为在锥心人的某些简短故事版本中，郊狼用一根鞋带俘获了风并将它制服。汤普森人和锥心人的邻居桑波

尔人讲述了郊狼如何赤手空拳与暴风雪搏斗并取得胜利。从那以后，暴风雪最多持续两三天。另一个简短神话是来自撒利希还是萨哈泼丁语系，人们无法确定。在这则神话中，郊狼也捉住了风，但结果正相反：如果郊狼不释放风，就彻底没有风了[282]。

一旦越过锥心人与其南方邻居穿鼻人之间的语言界限，我在前面（本书第 227～228 页）勾画的体系立即发生逆转。在本书开头（本书第 23 页），人们就看到，郊狼像猞猁的替身——被猫头鹰偷走的男孩那样扮成一个皮肤流脓的老头，但郊狼是为了摆脱熊的追赶，而另一个神话的主人公是摆脱了猫头鹰，并在猫头鹰放弃追赶之后才把自己扮成皮肤流脓的老头。这样一来，在与该主题存在理由不明确的系列神话交替出现的另一个神话系列中，我们之前没有完成的循环最后得以完成。主题存在的意义也因此发生了偏离，这再次表明，两个神话系列之间是相反的对称关系。



回头再看有关俘获风的神话。我们吃惊地发现，汤普森人的版本（本书第 229 页）包含了某些不合时宜的细节。酋长官邸前全副武装的卫兵以及坐骑颇具欧洲风格。虽然 stsûq 概念是当地传统的一部分，但正如我们之前所见，这个概念的内涵已经扩展，白人的纸张和文字也被包括在内。或许我们可以说，在这个神话里，stsûq 发挥作用的方式是印第安人所特有的，它看起来更像那些充斥欧洲民间传说的程式化主题。 233

这种欧洲民间传说的感觉在舒斯瓦普人的版本中更为突出。神话被分成两部分，有时候听起来就像两个不同的故事。

一个男人和他的四个儿子居住在离郊狼所在的大村子不远的地

方。名叫斯纳那兹的小儿子长得很丑，眼睛很大，谁也没把他当回事。当时，狂风肆虐，兄弟几个想把风捉住，但都没有成功。斯纳那兹不顾别人嘲笑，把鞋带越系越紧，不断尝试。第四天早上，他发现风被捉住了。风是矮小的男子，脑袋巨大，身体和肚子纤细，头发蓬乱，两眼凸起。

斯纳那兹把风裹进斗篷，告诉风，只有承诺今后不刮狂风才能获释。郊狼因为拒绝信任风，被刮到一片沼泽上并陷了进去。斯纳那兹救出郊狼，送回村子。

234 初春时节，水鸟开始飞回尚未解冻的湖面。人们什么吃的都没有了。斯纳那兹施展魔法，使野天鹅无法动弹，然后把它们杀死供人们果腹。当食物供应再次变得严峻时，唯有斯纳那兹能用脚踹破冰层，涌出的水将大量的鱼带到水面。好季节终于来临，大家离开冬季居住的村落去狩猎。

某些信息提供者说，后面发生的事情可能是一个单独的故事。接连好多天晚上，四个男孩的父亲发现园子里的土豆不断减少。几个儿子轮流站岗，只有斯纳那兹能坚持不睡。他发现一个黑影，朝黑影方向开了一枪，和哥哥们一起紧追不舍。足迹在一个深洞旁消失了。斯纳那兹借助一根绳子好不容易下到洞里，来到地下世界。他把绳子一头拴在一块岩石上，开始探察。他在一间堆满草木灰、用树枝搭成的小屋里找到了小偷：一个浑身漆黑的受伤老头。老头建议他去拜访离小屋不远的一个酋长，酋长是两个漂亮姑娘的父亲或叔叔（除非她们是被酋长从地面世界抓来的，各个版本在这点上有差别）。酋长热情地接待他，斯纳那兹接受了他的款待，从他那儿获得了很多知识。

酋长把女儿（侄女或俘虏）嫁给他，允许他把她们带回家乡。斯纳那兹找回绳子，扯动绳子通知哥哥（假设他们一直待在附近）

先把两个女人拉上去。几个哥哥看上了两个女人，所以在把斯纳那兹拉到一半时，他们砍断了绳子，想把他摔死。

斯纳那兹只是受了伤，拖着受伤的身体回到岳父家。岳父给他 235
治伤并给他一卷写着神奇符号的树皮（有的信息提供者说是一张纸）。岳父教他如何把这个护身符变成一匹马，马能在垂直的利刃上驰骋，还能穿过插满针锥的圆环而毫发无伤。斯纳那兹于是纵身跳出深渊，他把坐骑变成一卷树皮，自己变成一个衣衫褴褛、肮脏饥饿的老头。他扮成乞丐，回到村里。人们同意让他做苦力谋生。

为了解释斯纳那兹不在的原因，哥哥们编了一整套谎话。但是两个女人向父亲揭露了真相，还向他讲述地下世界出现的许多奇迹。父亲想模仿这些奇迹，于是组织了几场体育比赛，郊狼和村里其他男人都无法取胜。在一柄垂直的钢刀刀刃上驰骋时，郊狼甚至把自己的马一劈为二。在穿过圆环时，郊狼则被穿在了钢针上。人们轻蔑地让斯纳那兹来试试运气，他赢得了所有比赛，大家一致选他当使者，前往地下世界。这时，斯纳那兹恢复了本来面貌，被大家认出。他的哥哥们目瞪口呆，两个妻子回到了他身边。他们生活得十分幸福，养育了很多孩子，个个都是了不起的魔法师[283]（《神话学：裸人》，第 366 页，索引 M_{691}，仅包括有关季节性的内容）。

在分隔撒利希语部族和奇尔科丹部族的语言界限的另一侧，与人们所看到的猫头鹰偷小孩神话（本书第 132 页）系列的情况不同，神话并没有颠倒，但失去了一部分内容。更确切地说，一些次要的颠倒只影响了某些细节。主人公已经结婚，赠与他护身符的岳父像他一样住在陆地世界上。他与哥哥之间的争端消失了：神话只提到他有哥哥。因此，没有人帮助主人公下到深渊底部，他在追赶偷土豆的小偷时只身进入地下世界，小偷其实是一只鸡（sic）。主人公的父亲以为他死了，组织比武招亲，为儿媳选夫。主人公乔装改扮

后回到村里，隐姓埋名，凭借护身符赢得了所有比赛。他的妻子们猜出了真相，告诉了酋长。人们到处搜寻，在乞丐的被子下面找到护身符。酋长这才认出自己的儿子并把他的妻子还给他[284]。

236 在讨论交替出现的神话系列，即猫头鹰拐走男孩神话系列时，我曾指出，舒斯瓦普人大大简化了神话，而奇尔科丹人则通过颠倒情节使故事内容重新变得丰富。这里发生的情况则正好相反。奇尔科丹人的故事太过简单，哥哥搞阴谋的情节完全不存在，而舒斯瓦普人开始将情节颠倒过来。他们或许保留了两个神话系列相互对立的痕迹。在一个系列中，主人公在女人中间逐渐变化（母亲、姐妹、妻子，妻子是本地人或外乡人）；在另一个系列中，主人公在男人中间逐渐变化（汤普森版本说是父亲和两个兄弟组成的家庭，舒斯瓦普版本说是父亲和三个兄弟组成的家庭，奇尔科丹版本说是人口“众多”的家庭，但他们都没有具体角色）。舒斯瓦普版本包含的颠倒体现在其他方面。郊狼是主人公的盟友，能够跑得像风一样快（隐喻关系），乘风而行的郊狼成为主人公的对手（换喻关系）。郊狼在奇尔科丹版本中将彻底消失（故事中的乌鸦一度扮演了郊狼的角色）。在舒斯瓦普版本中，主人公施展魔法让充满食物（鱼）的水喷出，缓解饥荒。这个情节与根之子神话中主人公一跺脚，让水从地下涌出为人解渴（本书第 149 页）的情节一致。我还指出，在这层关系下，根之子与郊狼之子正好颠倒，因为郊狼之子跺脚让火焰从地下喷出，为冻僵的同伴取暖。

237 人们还会看到，舒斯瓦普人关于捉风的神话讲述主人公自己来到地下世界首领的家中，在首领家住下并成为他的弟子。这个神话与舒斯瓦普人有关猫头鹰抢走孩子的神话极为相似（与其他版本不同的是，孩子在猫头鹰家过得很愉快，猫头鹰承担了教育和传授知识的职责。本书第 129 页）。另一处更明显的相似是：一个神话中有

一个身着斗篷、满身漆黑的老头；另一个神话里，主人公套上流脓的皮肤，扮成老头隐藏身份——战胜风的人也同样乔装改扮成一个穷鬼。我们可以说，虽然舒斯瓦普人的神话版本没有将属于同一神话系列的其他版本的情节完全颠倒，但它至少体现出某种曲度，使这个系列与另一个系列几乎能够接上。

与汤普森人的版本相比，舒斯瓦普人的版本具有更加明显的欧 238
洲民俗色彩。土豆被偷是整个故事的起因，但土豆却不是本地产品。撒利希语部族（他们与白人——西班牙人和英国人——在沿海地区的最初接触可追溯至18世纪末）可能在五六十年后才开始普遍种植土豆[285]，但他们还是意识到了土豆的异国渊源。奇尔科丹版本中小偷的化身——“母鸡”也是类似的情况。舒斯瓦普人神话的主人公用枪打伤了小偷，神奇的马在刀锋上行走，这些都是从白人那里获得的物品①。最后，许多信息提供者都说，护身符的样子像一张纸。

我们再深入一步。在我经常引用的詹姆士·泰特关于汤普森人神话的巨著中，他专门介绍了起源于欧洲的神话传说，其中包括一篇，也是唯一一篇汤普森人的故事。像舒斯瓦普族的版本一样，主人公叫斯纳那兹。斯纳那兹在各种动物的帮助下，赢了比武招亲，娶回一个萨满教士的女儿。婚后，他带姑娘回到自己的村子。后来，哥哥们看上了他的妻子，把他遗弃在深渊里（他们以找金子为借口让他先下去）。斯纳那兹在郊狼的帮助下回到了地面。他揭露哥哥的背叛行为，讨回了妻子[286]。

这个故事的主要内容与我们之前讨论的神话一致，没有偏离本 239
地渊源。然而，在汤普森人和舒斯瓦普人的故事中，斯纳那兹同时

① 然而，在奇尔科丹族的版本中，长矛同时替代了枪和刀。

还杀死了准备吞噬一个年轻姑娘的七头（有时甚至是八头）妖怪。有个失败的对手几乎抢走了主人公的胜利果实，但斯纳那兹最终赢得了正义，娶了那位姑娘[237]。我们可以确定，这个故事起源于欧洲，因为在北美这个地区，流传着大量为印第安人所了解和采纳的法国民间故事。我们无法回避不同传统之间的互相渗透。

第十六章　印第安神话、法国民间故事

杜梅齐尔（Dumézil）在1942年出版的著作中进行了一些思考，他在1969年、1985年重新提出了同样的问题，只是形式稍有改变。这表明，他直到晚年都对以下巧合深感困惑：无论在印度—伊朗传统中，还是在北美西北沿海地区，青年男子的入教仪式都非常相似，都会有一个三头魔鬼出现。杜梅齐尔写道："怪兽在仪式中出现，我们不知该如何解释。"[288]只可能有两个原因，或者是一个孤立的发明，或者是远古流传下来的传统。 241

在第十五章结束时，我们发现的新旧大陆神话之间的相似性的性质有所不同。这些相似之处源于近代，原因也不神秘。19世纪，当时被称为"旅行者"的哈德逊湾公司的加拿大雇员与印第安人关系

十分密切。加拿大人不仅向他们购买皮草，还与他们生活在一起，共同旅行、狩猎、野营。

242 晚上，“旅行者”们围坐在火堆旁，很可能用切努克土语①（chinook）讲述许多取材于法国民间传说的故事。从印第安故事讲述人那里收集的诸多神话版本里叫 Ti-Jean（Petit-Jean，小让）的人物就是一个在加拿大家喻户晓的英雄。他的名字在舒斯瓦普语里是 Butcetcā，在穿鼻人的语言里是 Laptissán，在卡拉普耶语（kalapuya）里是 Ptciza，在克里语里是 Kicon，在奥吉布瓦语（ojibwa）里是 Ticon……

博厄斯提出的众多成果丰硕的想法中的一个，是鼓励青年学者回到自己的家乡收集当地无人感兴趣的法国民间故事[290]。他们的工作取得了意想不到的收获，其成果确实改变了 17 世纪法国民间故事的刻板形象。根植于全新土壤的法国故事汲取各种养分，接受各方影响，自主实现了发展。与同时期法国故事讲述人记忆中的故事相比，这些故事的题材更加丰富。我们可以想象，印第安人为这些故事的奇思妙想及其美丽奇幻的细节所吸引，从这个角度看，这些故事一点不逊色于他们自己的神话。在故事中，他们找到了那个非常熟悉、丑陋

---

① 切努克土语由从 20 多种土语中借用的词构成，早在白人将它的使用从加利福尼亚沿岸扩展到阿拉斯加，并增添了英语和法语词汇之前，切努克土语就是部落之间交流所用的语言。在太平洋沿岸生活着一些小型部落，他们彼此语言不通（共有几十种语言），但这并不妨碍他们之间进行大量的贸易。正如我之前提及的，只有在普吉湾以北地区才能捕捞的角贝在加利福尼亚地区销量很好。另外，来自南加利福尼亚的鲍鱼虹彩珍珠一直被运到英属哥伦比亚和阿拉斯加，在那里被制成首饰和其他珍贵物品。我在《神话学：裸人》（第 247～248 页）中引用了泰特很长的一段文字，讲述下哥伦比亚和内陆地区的部族间的集市。泰特描绘了一幅引人入胜的部族交易图景，有时是相距遥远的部族。因此，共同的语言是必不可少的，讲英文或法文的皮货商急于使用这种语言。19 世纪中叶，切努克土语包含的法文词比英文词更多。[289]

而遭人蔑视的主人公。所以，他们在故事里让斯纳那兹战胜狂风后，接着去打败七头怪兽，这种情节安排一点也不奇怪。舒斯瓦普人在故事中让默默无闻、因天真而遭人嘲笑的斯纳那兹做出与汤普森人神话中一个叫雅克的人同样的傻事，雅克这个名字就足以证明，故事取材于欧洲[291]。印第安人很快找出了自己的故事和法国民间传说之间的相似性，并将后者的许多情节纳入自身的神话传统。

于是，在斯纳那兹身上，我们看到的是欧洲民间传说的两大主 243
人公：一个是法国名字叫小让（Petit-Jean）的男孩，人们开始时不了解他的本领，他后来做出了惊人之举；另一个是法国名字叫熊让（Jean de l'Ours）的男孩，就像斯纳那兹被猫头鹰偷走一样，他也曾被偷走或发现被一只野兽抚养成人。最后，故事的另一个情节，即斯纳那兹的哥哥为霸占他的妻子，把他推入深渊或扔在深坑里不管，这与德拉吕（Delarue）301 类故事“地下公主获救记”几乎完全一致，这个故事的许多版本在加拿大都存在。要想在印第安神话背后找到它们的影子，只需把神话中的土豆换成其他故事中的苹果或梨（有时是用金子做的），把母鸡换成一只更肥大的家禽……根据相关的法国读本、法国-加拿大读本或阿拉伯读本，一只鹰同意将主人公驮出深坑，条件是每当它力气不够时，主人公给它一份肉（或者是从主人公大腿上直接割下来的肉）。美洲神话的主人公骑在郊狼背上，也要不断给它食物，以便它越跑越快（本书第 229 页）。关于鹰的情节原封不动地出现在汤普森人的欧洲化神话版本中。泰特在收集这个故事时，毫不犹豫地给来自同一地区的神话版本取名为“The Young Boy and the Wicked Brothers”（John the Bear）（小男孩和他邪恶的哥哥）（熊约翰），认为这个故事的源头在法国或西班牙[292]。

舒斯瓦普人的版本用一个满身漆黑的老头——后来提出忠告的 244

小偷（本书第 234 页）代替了皮肤流脓的老头（斯纳那兹是他的真身）。如果我们把这个浑身漆黑的老头与法国民间故事中扮演重要角色的烧炭工或烟囱工联系起来，就很容易解释上述替换了①。在有关七头怪兽的法国-加拿大故事版本中，声称杀死怪兽并向公主求婚的骗子就是一个烧炭工。“地下公主获救记”的一个法国-加拿大版本中，主人公在森林里迷了路，来到一个矮个烧炭工的茅屋，主人公用自己的大衣换了茅屋主人穿了 50 年、像锅底一样漆黑的外套[293]。



245 然而，我们是否应该说这是一种借鉴呢？正如大家所看到的，自 16 世纪以来广为流传的猞猁的故事证明，在北美西北部流传的故事版本依然是美洲印第安人最纯正遗产的一部分。但这个故事酷似一个在欧洲广为传播的民间故事，故事名字在法语中叫秃头让(Jean le Teigneux)，印第安人肯定从加拿大“旅行者”那里听说过这个故事。主人公在经历了一系列复杂事件之后（譬如像在蓝胡子故事中那样违反了某个禁令），头发变成了金色。主人公通过乔装改扮来摆脱追击者。他把头发塞进树脂做的圆帽或吹鼓的膀胱，谎

① 在这里，应当赞叹美洲神话和欧洲民间传说有时能够非常精确地相互调整。在美洲的神话和仪式中，煤灰经常代表着预示下雨的黑云，这或许就是对香炉在玛雅人那里所发挥的作用的一个解释：雨神 Mensabak “制造黑粉或煤灰”。在南美的巴拉萨那族(Barasana) 和瓜亚基族（Guayaki）以及北美[294]都有同样的象征意义。新大陆和欧洲大陆都将雾和线虫病（拉丁文为 nebula）联系在一起，一处涉及小麦，另一处涉及玉米，但病虫害的表现都是黑色粉末（《结构人类学》(1)，第 249～250 页）。在美洲神话中，布满黑灰本身就是疾病肌肤的一种组合变体，不需作其他比较，而我们记得，疾病肌肤是雾的来源。

称自己长了头癣，在一个有权势的人（一般是国王）手下当差，饲养家禽或种植花草。一天，国王的一个女儿隐约看到了他的金发，爱上了他，要求嫁给他。尽管国王最终让步，但对这门不般配的婚事十分恼怒，把小两口赶了出去。在许多故事版本里，主人公获悉岳父与人打仗，赶去支援，击败了敌兵。国王承认他为自己的女婿和继承人。这个故事还有一个富于教益的文学版本，即小说《魔鬼罗贝尔》，这部小说从 13 世纪至 19 世纪享誉整个欧洲[295]。

无须再强调这个故事与猞猁的故事之间的相似之处。两个故事 246
的主人公都将俊雅的容貌隐藏在肮脏病态的外表之下。他和年轻的妻子都被岳父母从家里赶了出来；他后来变成伟大的猎人或勇敢的战士，帮助他的岳父——村长或国王、愤怒的村民摆脱了溃败或饥荒，他的帮助对象都是因为他引诱了（他在两个故事中分别处于主动和被动的位置）一个出身高贵却拒绝了所有求婚者的女子而愤怒不已。

然而，纯属借鉴的假设可能不成立，当然不仅仅出于前面已提及的理由。墨西哥中部阿兹特克人（Aztèque）的祖先——托尔特克人（Toltèque）的一个传说与秃头让的故事更加接近。收集这个传说的年代在美洲被征服之前，因此故事不可能来源于欧洲。阿兹特克人说，几个世纪之前，泰斯卡特利波卡神（Tezcatlipoca）试图消灭托尔特克人，他迫害托尔特克民族的保护神羽蛇神（Quetzalcoatl），将他放逐。泰斯卡特利波卡神（他的名字叫 Titlacauan）使用的诡计之一，就是假扮成可怜的外国人，半裸着身体在集市上卖辣椒。一天，托尔特克人的国王胡马克（Huemac）的女儿看到他，为其裸露在破衣服外的肢体的阳刚之美所倾倒并患上相思病。人们开始四处寻找使公主患病的人，找到后将他带到公主面前。他和公主睡了一觉，治好了公主的病。公主想嫁给他，国王和臣民对这桩

不般配的婚事感到羞耻，抛弃了这对有罪的夫妇。国王希望这个外国人在托尔特克人准备发动的一场战争中死去。但托尔特克人一直处于下风，损失惨重。直到有一天，外国人率领所有被认为不适合参军的侏儒、驼背和残疾人前来支援，最终赢得胜利。托尔特克人推举他当首领[296]。这正是泰斯卡特利波卡神设下的圈套，他试图利用这个局面把托尔特克人杀得一个不留。如果我们只看这个传说的前半部分，把假仆人的充满诱惑力的头发换成假穷人的充满诱惑力的阴茎的话，那么所有内容尽在其中，包括主角的显赫军功。

247 对于其他某些故事，我们也不能将故事的相似性归结为借鉴。我曾提及（本书第 87 页）的大型神话系列“窝棚里的孩子和被遗弃的孩子”可能就是法国小说《瓦朗坦和奥尔松》（*Valentin et Orson*）的翻版。小说中有一对双胞胎，一个由父母养大，一个被丢在野外。兄弟俩重逢后一起成就了一番事业。我们不能认为流传于全美洲的神话借鉴了欧洲民间故事的内容，特别是这部 15 世纪出版的小说充斥着骑士文学的俗套，以至于人们费尽心思也无法找出并明确小说背后的神话题材①。

248 我们发现，印第安故事和法国传说之间的关系并不像当初想象的那么简单。某些内容，如七头怪兽、被解救的公主、枪支、佩刀、神马肯定是借鉴的结果。但在其他情况下，我们无法确定：印第安人照搬了全部情节，还是只借用了一些细节？抑或双方故事的相似之处只是出于偶然，就像墨西哥传说与秃头让的故事的相似就纯属偶然？同样，窝棚里的孩子和被遗弃的孩子的故事不可能来自

① 然而，小说情节的发展所依据的框架提供了一个很好的神话变化的例子。瓦朗坦在生命结束时成为一个神圣的人，死后被封圣。奥尔松成为希腊的国王。我们可以归纳为：文化：超自然：：自然：社会。

《瓦朗坦和奥尔松》这部小说。

我们不能忘记，欧洲民间传说保存了一些非常古老的主题和内容，它们有足够的时间在各地流传。很多内容至少可以追溯到古希腊和古印度时代，后来在欧洲大陆各地再次出现。因此，我们不能排除在远古时代，北方太平洋沿岸地区之间就有交往，整个神话或神话的某些情节从亚洲传到了美洲。远离了共同根源的神话在各地生存下来，就像过去留下的种种遗迹。鉴于新大陆在被发现之前的数千年间一直处于孤立状态（如果不只计算跨越大西洋的航行的话，对新大陆的发现肯定不止一次），我们今天无法再现新大陆的过去。在这方面，很说明问题的是，美洲关于窝棚里的孩子和被遗弃的孩子的神话在位于西伯利亚内陆的蒙古布利亚特部族（Bouriates）也有流传的痕迹[297]。

因此，即使无法还原流传的路线和时间表，但我们还是认定流传现象很可能存在。如果同意这一点，那我们就面临另一个问题：这些时空相距遥远的口述传统的交汇，这些我之前列举的相似之处是否不可避免，甚至从某种意义上说是必然的？出现这些交汇和相似的原因，可能就是神话思维固有的特性以及限制和影响神话思维的创造力的某些局限。



神话思维的运作手段是对立和编码。然而，人们指责我滥用的二元对立概念在分析神话时，仅作为对比（comparaison）和类比（analogie）所体现的各种价值的共性来发挥作用。因此，二元对立的表现方式多种多样：对称（对称本身也有多种形式）、矛盾、对立、比例、属于比喻的词句修辞，等等。不同对立模式所属的类别呈现异质性，而且这些模式从不以抽象的形式、以某种纯粹的状态 249

呈现。它们具体体现于某些编码中，编码阐述了一系列信息，这些信息可以用其他编码来表述，而这些编码可以将从不同编码渠道获得的信息纳入自身体系。这些编码的性质各不相同：空间、时间、宇宙、两性、社会、经济、修辞，等等。编码的数量至少从理论上讲没有限制，因为编码是应分析之需而设立的工具，只有通过分析才能核实编码与现实的相符程度。但应当承认，在研究的最初阶段，各种对立所遵循的轴线、对立适用的编码的选择和定义主要由分析者主观决定，因此具有含糊、不严谨的特点。

250 我在《神话学》开篇就指出，没有人比我更清楚，我赋予下列术语的意义是非常松散的：对称（symétrie）、颠倒（inversion）、对等（équivalence）、对应（homologie）、同构（isomorphisme）……（《神话学：生食和熟食》，第 39 页）。为了避开困难，或许我本可以使用同态概念（morphisme），即“任何关系涉及的两个物体之间都是对比或对立的关系”。[298]但这样一来，所有的神话都必须用晦涩的同态概念来分析，我们仅仅是转移了困难。面对一个全新的领域（至少从我的分析角度出发是如此），我的做法是在摸索中发现错误。某些对立即便确实存在，也不总以我所赋予的形式呈现。如果人们认同我在众多问题上的看法，我就满足了。

此外，对立的事实比对立在不同情境中呈现的特殊形式更为重要。在神话变化的过程中，某种对立常常会走入歧途。矛盾事物之间的对立演变为相反事物之间的对立，随后又变成不同程度之间的对立。最初人与非人的对立在变化的作用下，变为人与动物的对立，然后过渡到不同程度的人性（或动物性）的对立。必要时，描述最后这种对立的语汇的性质会发生改变：在一个视节欲为美德的社会中，也许会用大食量和小食量来描述，但涉及的还是同一种对立。

251 神话形式的流畅性造成了一个后果。随着分析的深入，特别是

随着时间和空间的扩展，一个越来越复杂的网络逐渐呈现，各种编码和对立相互交错，联结点不断增加，以至于网络危险地接近某种理论状态，其中每个结点都与其他所有结点相连。神话学家因此面临一个选择：要么承认连接各结点的所有路径都有意义，要么认为所有路径都没有意义。

依据第一种假设，神话可能成为一种讲述者无法自由选择的无冗余（redondance）的语言。信息理论将由编码结构预先决定的信息的状态（aspect）称为冗余。所谓的简略版本只是去除了预先设定的句法的状态，而并未导致重要信息的丢失。从音位约束（contraintes phonologiques）的角度来看，无冗余的语言或许像填字游戏，随意填入空格的字母就能组成不同的词语。

如果我们从上往下观察，这不正是神话所呈现的状态吗？人类在几万年间努力创造的有关居住的广袤土地的宏大叙述是否最终还是自圆其说，而没有朝其他方向发展？随着时间的流逝，横跨世界各地的叙述逐渐形成一种互联的网络，其中每个顶点（sommet）都通过一系列关系与其他顶点相连。这种互联性并未否定神话研究的意义，只是表明了研究的限度。而广义神话学也因此注定会陷入僵局，我们通过上述分析可以得出两个无法回避的结论：广义神话学总能根据某种可能或被证实的发展路径提出理论；随着调查范围的扩大，偶尔发现的路径与之前依据的路径相重叠的可能性就越大，研究范围越广，发现的相似性也越多，而相似性的阐释意义也越弱。

如果在时间、空间被限定的神话体系内进行比较，被广义神话 252
学所肯定的内容将不再确凿无疑。这些体系证实了一种相反的逻辑：随着范围的缩小，发现的差异越来越多，而意义正附着在这些差异之间的关系上。我们可以对印欧、美洲和非洲等地区的神话进行比较研究，而着眼全球的神话研究则不成立。

哲学家指责结构分析使神话变得空洞无物，这种批评反而暴露了自身的漏洞。他们选择的观察点高高在上，他们眼中的神话与现实完全脱节，确实变得空洞无物。结构分析采用反向推理的方法，找出神话说明某种含义的层面，但并不拒绝承认自身对神话理性（raison mythologique）的批评带来的后果，即使在小范围的研究中也能发现这一点（参见《神话学：从蜂蜜到烟灰》；《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 160 页；《神话学：裸人》，第 302～305 页、571～572 页、620 页）。总而言之，需要解决的问题是，能够接纳无限内容的形式应当满足的条件是什么。如果每个人都能在神话中找到自己搜寻的目标，这就表明神话根本不包含这些内容。

253 然而，无论以何种方式定义的有限的神话领域却包含着异常丰富的意义，原因很容易理解。从理论角度构想的无冗余的网络中，所有结点相互关联，每种文化或每组文化只构成网络的一个部分，即一个次级网络，这是某种无意识战略的产物，其中包含了每种文化的特殊性和局限性。不同次级网络之间的距离产生了意义，尽管有时它们会彼此交错。

对神话的结构分析可以从两方面提供启示。首先，每个地方神话都与某段历史、某个生态环境相连，我们因此可以深入了解产生神话的社会，阐述社会的内部机制，澄清各种信仰、习俗的运行、含义和渊源，其中有些信仰或习俗有时是延续几个世纪的未解之谜。为此必须满足一个条件，那就是不能脱离事实。我之前提及的一位数学家，弗朗索瓦·洛林（François Lorrain）在评价我关于阿斯迪瓦尔（Asdiwal）的功绩（《结构人类学》（2），第十章）的研究时指出，如果仅限于抽象地思考我提出的各组对立概念（天与地、土与水、地面与地下，等等），人们会迅速将各组概念等同起来，它们构成的体系也不再有意义，除非像我所做的那样，即“回到神

话本身，对将‘天’与‘地’、‘天’与‘水’等联系起来的各种性质不同的关系进行明确的定义”。[299]确实要回到神话本身，但回到特定社会的实践和信仰更重要，因为我们只有通过它们才能了解这些性质各异的关系。也正是出于这个原因，一旦我们不掌握相关社会的民族志资料或独立于神话之外的民族志信息，我们必须放弃对这个社会的神话进行结构分析。否则，分析可能陷入空谈，缺乏具体的监控手段。

而这正是广义神话研究面临的问题。它将神话与上述基础割裂 254
开来，过于空泛导致的结果是研究者无法获得这些基础信息。神话被掏空了内容，仅留下空洞无物的形式。作为实际内容的替代，哲学家自认为可以或必须加入的内容被充斥到神话中。其实，哲学家导入的内容仅仅替代了受幻想或愿望阻碍而失去的那部分神话的内容①。

然而，当神话属于各种特殊文化组成的整体时，即使这些文化位于某个具体的地理区域，仅限于某个历史阶段，对这些神话的比较还是面临过于宽泛的风险，研究并不会因此而失败，但条件是研究者必须意识到，神话思维在这个过程中会逐渐流于形式。问题不再是了解神话表达的含义，而是理解它们如何表达，虽然在这个层面上，神话表达的含义越来越少。所以，人们期待结构分析能够阐明某种思想在纯净状态下（如果可以这么说的话）的运作机制，该思想在表达某种空洞话语（它别无选择）的同时，将揭示出自身运作所遵循的机制。

---

① “有关圣人生活的作品是最难解读的：想运用科学方法，但除了文中强调的之外没有任何其他文本可供参考，这在我看来注定无可救药——只能是无所事事的学者的消遣。”[尼采（F. Nietzsche），l'Antéchrist，28]

第十七章　掏鸟窝人的最后回归

257　上述分析直接影响到我在《神话学：裸人》（第329页）中提出的一个问题，当时我仅指出之后会加以解决。即使我们认定，印第安人采纳了不少法国-加拿大的民间传说，并将其中一大部分纳入自身神话体系，但这些渊源如此不同，来自遥远国度的叙述如何自主地实现了整合呢？如果我们天真地相信汤普森族有关捕风的神话，就不对该神话的本土渊源提出质疑的话，我们将毫不犹豫地将其看成南北美洲有关掏鸟窝人神话的颠倒版本。在《神话学》中，我一直以掏鸟窝人神话为参照，因为它似乎是南北美洲两大神话体系相结合的最好体现。

该阐释令人信服，因为正如我在《神话学：裸人》中（第133～139页）所指出的，在开展本调查

的地区——北美西北部，该神话与其南美诸版本最为契合。同一神话在新大陆相距遥远的各个地点出现，该事实本身就构成一个新论据，与地理和历史因素一起，证实了该神话在逻辑和语义方面公认的关键地位。

然而，在汤普森族的神话体系内部，捕风神话与掏鸟窝人神话正好相反。首先是上与下的互换，捕风神话的主人公通过坠入地下世界来实现分离，而不是由一棵生长中的大树送上天空。分离的制造者都是近亲——兄弟或父亲，他们以此来使主人公消失，将他的妻子占为己有。 258

在汤普森人有关掏鸟窝人神话的各个版本中，主人公的父亲——郊狼都扮演反派角色。而在捕风神话的汤普森版本中，郊狼不仅是一个难得的助手（他将主人公背到娶亲的国度），而且还是一个拯救者，他将主人公救出深渊，帮他找回被哥哥们抢走的妻子。

在汤普森人有关掏鸟窝人神话的各个版本中，主人公的父亲觊觎并夺走了他的一个或多个妻子，在捕风神话的汤普森版本中，父亲却保护了主人公的妻子，他的其他儿子因此没能得逞。多亏了他，主人公的妻子才毫发未损，与丈夫团聚。这一态度在德拉吕收集的“地下公主获救记”的 96 个神话版本（本书第 243 页）中都不存在，为美洲神话所特有。除非把该情节看成掏鸟窝人神话对应情节的颠倒，否则似乎无法对此做出解释。

我们甚至可以将这一范式扩展到调查之初接触的各个神话。在猪猁的故事的各个版本中，郊狼扮演了主要角色：作为猪猁的儿子的盟友，郊狼帮助他迎娶了一个来自远方的妻子。此外，郊狼还与猪猁的儿子并肩作战，对抗毁灭性火种的主人，猪猁的儿子的一大功劳就是带来了造福于人类的火种（本书第 39 页）。从这一点看，他与掏鸟窝人完全一致。 259

因此，听故事的人绝非被动地接受外来的故事，而是改变甚至改造故事，以便与自身传统相契合。仅仅说是借用或许太简单了。每次出现问题时，应当拨开表象，发现借用的真正内容，特别是不能错误地认为，人们会毫无理由或仅因情节吸引人而借用。借用能够发挥一种功能，弥补隐约感到的某种缺失。甚或不应使用借用这一概念，而应当说，地方思维常常能从异族资料中发现以不同形式已经或即将存在于本地的某些内容，借用能够使潜在的数据变得鲜明，使架构变得更加完整。

仅举一例加以说明。在《神话学：裸人》（第380～383页）中，锥心族的一个神话对与掏鸟窝人神话相近的各个神话版本系统地进行改造（鹰→鹤，高→远，儿子→女儿；垂涎儿媳的性器→喜爱女婿的烹调；等等）。一旦承认这一点，在雷卡德（Reichard）之后[300]，我们是否能够将下述情节看成是对欧洲民间故事的一种借用：女人们在长途旅行后，饥饿难耐，吞食了挂在窝棚门上的食用鳞茎？或者顺着其他变化往下发展，应该认为这个奇怪的主题使扁平的天上世界变得垂直？在那里，饥饿的掏鸟窝人无法抑制自己的欲望，抢食食用鳞茎，而这些鳞茎实际上就是星星。在不同背景下，同样的主题有时以借用的方式出现，有时则是变化的一种状态，只要主题遵循变化的内在逻辑，人们几乎可以预先推测出来。

260 美洲掏鸟窝人的神话和法国地下公主获救的故事之间最明显的差异之一在于，同样在垂直方向上，主人公的分离通过由下往上或由上往下实现。居住在中间世界的主人公每次都会变换世界：他上升至天国或下坠至地下。故事中都会出现热心程度不同、但最终还是乐于助人的动物，帮助主人公下降或上升至地面世界。

一旦掏鸟窝人神话的某个版本将主人公从高处送往低处，我们是否就可以认定是一种借用，而反之则不是呢？不能确定。面对来

自内陆的撒利希语部族，如汤普森族和舒斯瓦普族的近邻桑波尔族、奥加纳贡族的某些版本（《神话学：裸人》，第 329 页，索引 M_{665}、M_{666} 神话），我们就会产生疑问。分离确实是通过由上往下实现的，但主人公落到了中间的平台上，那里栖息着鹰，主人公想要它们的羽毛。主人公抓住鹰，强行将它们与自己的胳膊和腿捆在一起，鹰尽管不情愿，还是背着他，把他送到悬崖的底部。主人公在那里通过另一条应该是更简便的路回到了自己的村子。

这些版本不仅没有提到一个或多个公主被救出地下世界，而且 261
故事的布局也不同。这是对法国民间故事的微弱的、几乎无法辨认的回应，还是在法国故事传入、本地神话勉强做出调整之前，这种特殊的架构就已经存在了？

我们在研究区域南部的掏鸟窝人神话版本时，更觉得困惑。派尤特族（Paiute）和尤特族（Ute）人讲一种肖松尼语，是尤托阿兹特克语系（Utoaztec）的分支，他们是萨哈泼丁族，特别是穿鼻族的近邻。我们之前已经研究了穿鼻族的神话。这两个部族深入内地 200 公里或 300 公里，距离最南端的沿海撒利希语部族不远。

我已讨论过尤特族有关掏鸟窝人神话的不同版本（《神话学：裸人》，第 469～475 页，索引 M_{774}、M_{775}），这里仅简述主要内容。分成小型游牧队群（bande nomade）的派尤特族和尤特族以采摘和捡拾为生。他们生活在半沙漠地区，开发了这一地区所有的资源。这片荒漠并未能阻止西班牙人和墨西哥人从 18 世纪起的入侵。他们的影响在神话和传说中留下了痕迹。这是否就足以解释，在当地流传的掏鸟窝人神话的大量版本中，郊狼将自己的侄子、女婿推下深渊，从上往下实现了与主人公的分离？还应当解释为什么欧洲民间故事的一个典型情节到印第安人神话中以相反的形式出现：原来的情节是主人公在上升过程中，必须用肉（有时甚至是自己的肉）喂

救他的大鸟，帮助大鸟恢复体力，而在印第安人神话中，这个情节变为主人公在接受大鸟帮助之前，要求大鸟先显示自己的体力。

262 就这个问题提出两个观点。我们之前介绍的一个神话版本（本书第229页）参照的模式与欧洲民间故事的这个情节一致，唯一的改变是将垂直方向变为水平方向。而在其他美洲印第安人神话中，这个情节则以水平形式出现。该情节完全符合可能的运送者所遵循的循环：主人公为了让水蛇或其他水怪承担运送任务，承诺每次它体力不支时给它喂食（《神话学：餐桌礼仪的起源》，第359～377页）。该情节远非简单地借用欧洲民间故事，而是延伸至南北半球的大规模变化中的一个状态。在美洲也存在的一个变化状态（欺骗魔鬼而不是给它喂食）中，日本最古老书籍所讲述的伊纳巴（Inaba）兔子的故事同样包含可能的运送者这个主题。印度尼西亚、马来西亚、印度[301]也存在这样的主题。我们因此可以设想，类似魔鬼要求食物以提供服务的故事的某些内容通过阿拉伯人（他们的故事同样包含这个主题）从南亚传到了美洲和欧洲。事实上，主人公被推下深渊、在动物的帮助下脱险是全世界民间故事所共有的情节。听到法国民间故事时，印第安人或许辨认出了一个欧洲大陆和新大陆自古以来就共有的故事。这不是借用①。

263 第二个观点：我们刚评论的情节颠倒并非唯一。犹他族（Uintah）系统地颠倒了其北方邻居——萨哈泼丁族和撒利希族的掏鸟窝人神话的形式：主人公名叫鸭而不是鹰，是外人而不是近亲，他本

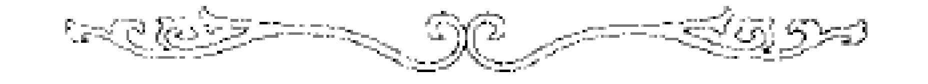
---

① 作为这个假设的佐证，同样的主题以垂直方式在南美洲也存在，事实上有所弱化：美洲豹在救掏鸟窝人之前，要求他扔一些小鸟给它吃（《神话学：生食和熟食》，第77～85页）。最近发表的一个神话版本表明，秃鹫在救主人公时要求得到一只死老鼠[302]。出于各种原因，这些都不可能是受欧洲的影响。

人掳走一个有夫之妇，而不是别人试图抢走他的老婆，并不是鹰栖息的大树或岩石升向天空，而是地面下陷，同样是岩石在生长，但是向下生长……

在我出于简便考虑称之为垂直方向的神话版本中，主人公是人，但有一个动物名字，动物将他救出险境。而在犹他族的版本中，主人公也有一个动物名字，但救他的不是动物而是人，在从悬崖顶跳下之前，主人公要求他的救命恩人（在相近版本中，主人公要求动物）证明，他们足够强壮，能够把他夹在胳膊下。

如果我们考虑到另一个因素，即犹他族的神话受其南方邻居纳瓦霍族（Navajo）的影响，这一切就变得更为复杂。尽管纳瓦霍族的神话经常以宗教故事的形式出现，但我们从中还是能够找到与犹他族神话相同的情节，如强迫承担救助任务的动物证明自己的体力。纳瓦霍族是来自北方的阿萨巴斯卡语部族，南迁的具体年代尚属未知，但肯定是在发现新大陆之前许多个世纪。从美洲最北部往新墨西哥迁移的过程中，他们的神话与穿越地区的各种文化不断接触，日益丰富并逐渐演变。我们分析的所有神话都来自这些文化的近代或当前的代表。借用欧洲民间故事并不是一种新现象。在漫长的部落交流历史上，借用就已经出现。在此期间，神话思维自发实现的变化已经产生了许多影响。印第安人之所以采纳某些源自欧洲的民间故事，是因为这些故事能够补充或加强上述影响。



无论如何，有一点可以肯定：借用绝非偶然。借用集中甚至完全占领了某些领域，但其他领域则被保护得更好。举例来说，汤普森人和舒斯瓦普人即以不同方式处理两大神话主题：雾的起源和捕获风。 264

斯纳那兹捕获风的情节与欧洲影响无关，这个情节可能是从用

细绳捕获太阳（或月亮）的神话演变而来，这些神话同样强调了被子或大衣的作用（《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 322～327 页）。这个主题或许会促使我们思考美洲和波利尼西亚神话之间的联系。令人震惊的是，在汤普森人和舒斯瓦普人的神话中，降伏风这桩大事并未占据足够重要的位置，而只是作为一个长篇故事的开篇（如果可以这么说的话）。该故事的情节发展和细节完全照搬法国民间故事《熊让》和《地下公主获救记》。而有关雾的起源的神话却没有出现这种状况，让我们仔细分析。

265 1971 年至 1975 年间收集的一个舒斯瓦普人的神话版本证实这个神话与雾的起源有关[303]。从汤普森人各神话的相关情节中仅能推想出这一点（本书第 125 页）。在《神话学：裸人》一书中（第 424～436 页），我曾从另一个角度分析了这个神话（索引 M_{738}），因为该神话还说明了山雀（Mésange）的起源，在该地区流传的神话中，山雀在从天国获取火种方面发挥了关键作用。M_{738} 神话说：一头雌棕熊用各种材料造出四个女儿，只有最小的女儿活了下来。女孩迷上了英俊的鲑鱼（或鳟鱼），希望嫁给他。他显出人形，娶了她，把她带回水底共同生活。他们生了两个孩子，孩子想去看望祖母。孩子是半熊半鱼，老太太将男孩变成了人，取名为山雀，但她操作不当，把女孩变成了狗。哥哥不知道母狗的原形，老打她，她逃走了，再也没有回来。这就是为什么山雀叫声哀怨的原因，他似乎在呼唤失踪的妹妹。

266 后来，男孩不听祖母的话，执意要爬树，树越长越高，一直把他送到天上。他在那里遇到了祖父或曾祖父，老头又瞎又残，答应帮男孩赢得一个美女，条件是他必须与自己融为一体，只有在夜间才能脱掉外皮。主人公因此获得了老头的智慧和魔力，正是在套上老头的外皮后，主人公才在一次射箭比赛中赢了猫头鹰，获得一个

女子作为奖赏。他只让这个女子知道自己的真实面貌。其他所有人都认为他就是那个白天必须与其融为一体的老头。最后，人们猜到了他的秘密，杀死了老头，让主人公摆脱了老头的皮囊。皮囊被切成小块，散落到四处，变成了我们今天看到的雾[304]。

这个神话的特别之处在于，在出现同样或类似情节的地方，该神话的各个情节与其他神话发生重叠。首先，从俄勒冈南部到英属哥伦比亚北部流传着一个有关嫁给棕熊的女子的神话，女子自己后来也变成了棕熊，以此来惩罚乱伦的子女或孙辈。我在《神话学：裸人》中（第 145～150 页、232～244 页）花大量篇幅讨论了这个神话与掏鸟窝人神话之间的关系，我将这个神话称为掏鸟窝人神话的第四部序言。下述情节指向有关天体妻子的神话大系（《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 163～184 页），唯一的区别是，女子希望嫁给一条鱼而不是一个星星。女孩变成了狗而没有变成人，这个情节属于狗妻神话系列，在该神话系列里，所有孩子中只有女孩保留了动物本性，即使有时只是一部分（本书第 210、213 页）。在大树不断生长、将主人公送上天这个情节里，我们自然看到了掏鸟窝人神话的影子。最后，主人公与残疾老头融为一体或躲进老头的皮肤（雾的起源）这个情节指向猞猁的故事和猫头鹰掳走小孩的故事。

因此，我们可以说，舒斯瓦普人的神话对本土所有神话进行了一 267
番扫描①，而且还不止于此：每个情节对其他神话的相关情节进行模仿的同时还将其颠倒。常常从性关系的角度来形容雌棕熊（或不积极、或很主动，有时是乱伦），如同掏鸟窝人神话各地版本中的郊狼，

---

① 使用图表所示的这类架构的其他例子，参见《神话学：从蜂蜜到烟灰》（第 303 页、324～326 页）（在最初的版本中，第 324 页，从下往上第 7 行，读 paradigmatique，而不是 syntagmatique）和《神话学：裸人》（第 71～72 页、150～151 页、209 页）。

棕熊制造出一个孩子，这个孩子与自然无关，而是制造的一个产品。她的女儿对一条鱼而不是一个天体一见钟情，使地/天轴线立刻过渡到地/水轴线。从女孩的角度看，连接是从上往下而不是从下往上实现的。雌棕熊的错误操作导致自己的孙子变成了人，但孙女变成了狗，这就排除了兄妹乱伦的可能性，尤其是男孩因为不知道狗就是自己的妹妹，老是狠狠揍她。下一个情节颠倒了掏鸟窝人神话的相关情节，主人公爬树并非应别人要求或被人强迫，而是因为别人不让他这么做。最后，主人公在射箭比赛中战胜猫头鹰、获得女子作为奖赏，猫头鹰在这里发挥了连接作用，而在孩子被偷神话中，它发挥了分离作用。从下方往靶子——比喻年轻女子——射出的箭与猞猁的做法正好相反，猞猁也是藏在老弱病残的外表下，从高处向下吐口水或撒尿，让一个真正意义上的年轻女子真正受孕。

268 或许我们可以认为，有关雾和风的神话系列之间存在某种一致性，因为它们都与天气现象有关。在分析两大神话系列时，我们又发现它们的架构正好相反。其中一个神话系列的架构似乎是法国-加拿大民间故事句段轴（chaîne syntagmatique）的翻版，而另一个神话系列则将美洲印第安神话的主题集合于一条范例轴上（axe paradigmatique）。似乎一个神话系列回收了被另一个系列排除的内容：有关雾的起源的神话包含大量本地内容，而捕风神话则无视这些内容，试图从别处寻找灵感。这两大系列的架构彼此相异甚至大相径庭。我们从中发现的并非人们所期待的可比性，而是神话涉及的具体事物的内在差异在形式上的体现：风与雾，双胞胎不可能像其他人那样结合，美洲印第安神话思维放弃了这种结合。

然而，这些神话在结构上的差异并不能阻止它们将本土和借用 269
的各类题材组织起来，纳入同一体系，并逐渐显现出其内在连贯性。我首先借助图 13 让大家对该体系有一个总体的了解，随后再进行详细讨论。

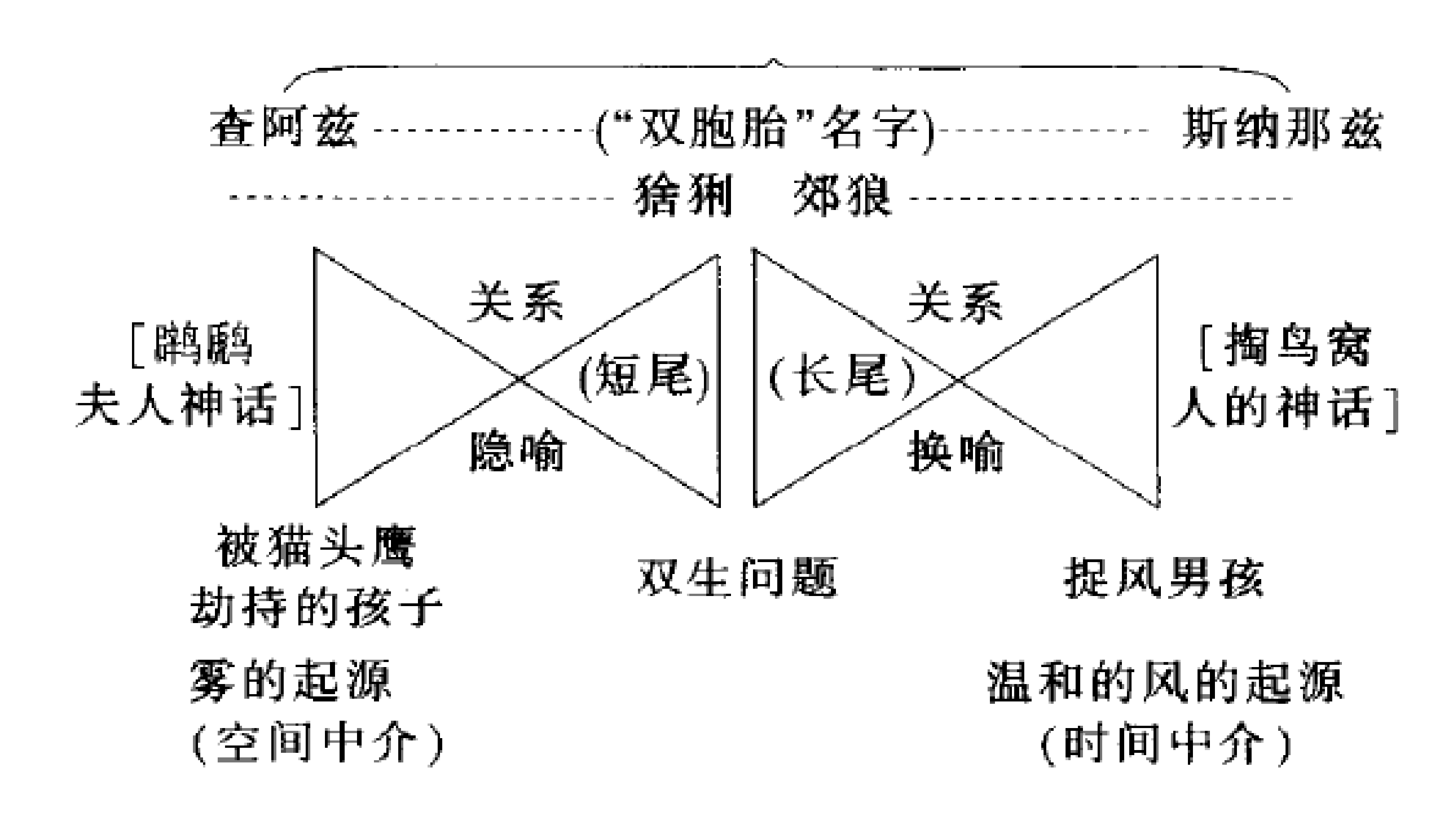


图 13　本书分析的主要神话之间的关系图

正如大家已经看到的，位于图 13 右侧的斯纳那兹神话颠倒了掏鸟窝人神话。同样是风的主人的斯纳那兹与郊狼相邻，他们之间是换喻关系（métonymique）。而在图 13 中央，郊狼与雾的主人猞猁形成了一对既相关又相对的关系。这对关系体现了我刚刚提及的整个体系的中心主题：双胞胎相斥（impossible gémellité）。

猞猁与查阿兹（上游汤普森人的神话主人公叫查阿兹，而下游汤普森人的神话主人公叫查奥兹）之间是隐喻关系（métaphorique）：被猫头鹰掳走并养大的孩子没有直接现身于他希望迎娶的女子的父亲担任村长的村子，而是先来到一个老汉家里，穿上老头患病或肮脏的皮肤，扮成一个处境悲惨的人（猞猁在关于它的传说中正是如此）。自然生成的外皮——患病的皮肤对应着位

于图 13 另一端的老头的满是煤灰的外套，后者则由文化生成。主人公在这个老头家没有停留，但老头还是将自己的魔力给了他，并为他指明前往首领府邸的路线，主人公最后娶了首领的千金。

270 根据位于图 13 左半部分的神话，患病的肌肤烧焦后变成了天地之间的媒介——雾。根据位于右半部分的神话，主人公用自己的斗篷或被子——属于文化的缝制品——捕获了风，并让风服从季节的变换。被子因此承担了时间媒介的角色。

猞猁的儿子，或者他的双胞胎兄弟查阿兹，在不同神话中被赋予正面或负面的文化形象（sub specie culturae）：在公开仪式（辨认父亲的比试）上获得身份；或性格令人无法接受，极不合群。在图表的另一侧，主人公斯纳那兹也被赋予正面或负面的形象，但这里对应的是本领超群或能力低下（如果可以这么说的话）：在汤普森人版本中，他能够创造奇迹；在舒斯瓦普人版本中，他外形丑陋；而在舒斯瓦普人关于七头怪兽的故事中，在天赋神功显示出来之前，他甚至愚笨木讷，蠢事不断。

我们之前已经看到（本书第 227 页），内陆讲撒利希语的部族有时将猫头鹰（更确切的是雕鸮）当作斯纳那兹这个专有名词的所指。叫这个名字的主人公使风不再像过去那样危害百姓，特别是造成大量人员伤亡。主人公通过调整风的节律，延长了人的寿命。有关猫头鹰偷小孩的一个神话版本（对应上图中捕获风的神话）明确指出，偷小孩的猫头鹰后来承担了死亡宣布者的角色，这就赋予我在《神话学》中称为“短暂的生命”的主题以能指的色彩。在汤普森人东部的邻居奥加纳贡人的神话中，这一关联更加明显。在他们的神话版本中，兄妹俩被一只雌猫头鹰偷走，他们尽可能迅速地逃离，因为猫头鹰是一个吃人肉的恶魔。一个老头让他们坐上独木舟，顺利过了河。当猫头鹰坐上船时，老头让她掉到水里淹死了。

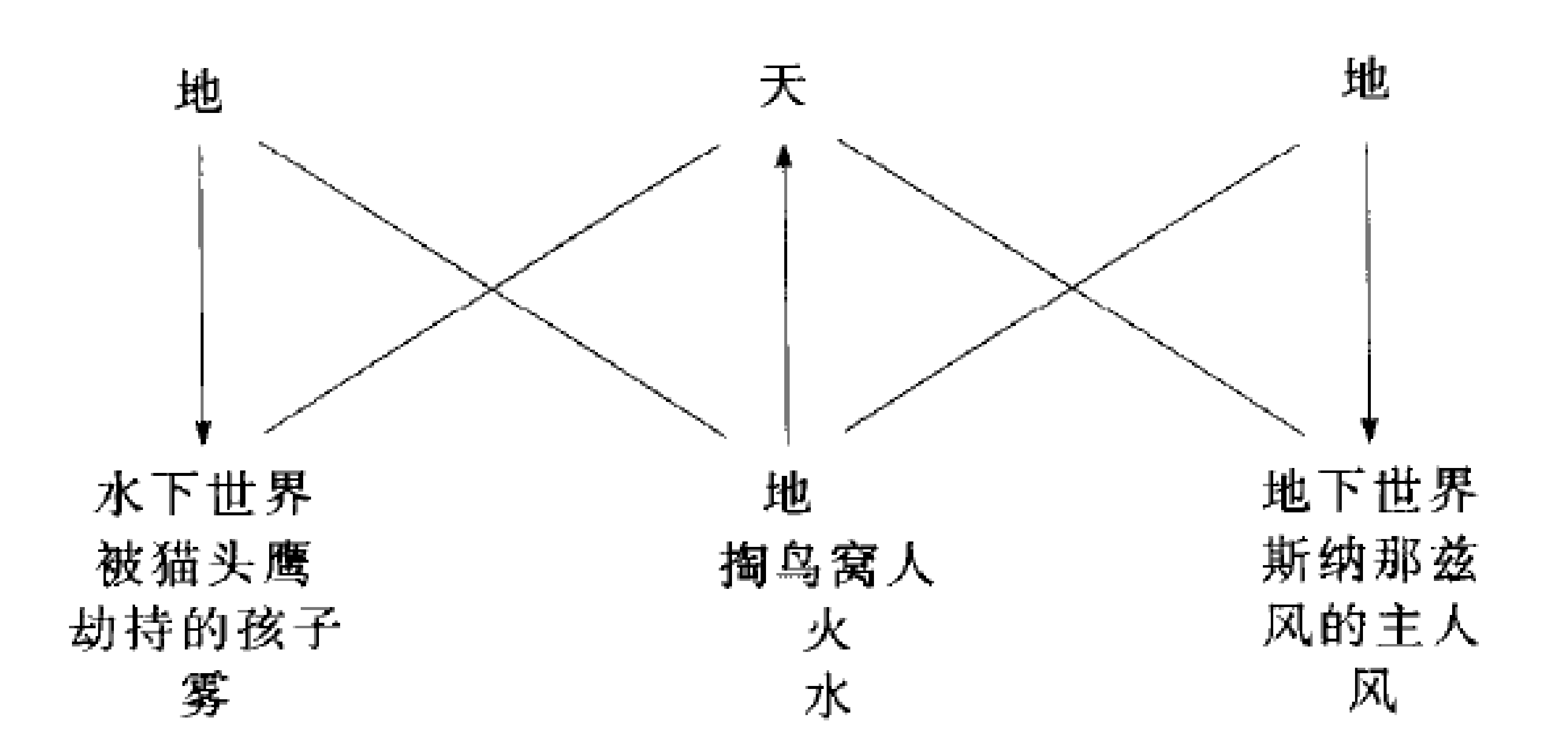
她一到水里，所有的牙都掉了，变成了一群鸭子[305]。我在《神话学：裸人》（第 430 页，索引 M_{744}）中引用了这个神话，并指出，鸭子是春天的主人，神话经常会将掉牙看作生命短暂的标志，因为人一旦牙掉光了就衰老了。穿鼻人的神话将掉牙与风的节律的起源联系起来：我的结论是，气候编码在天文和生物编码之间形成了某种妥协。在另一个背景下，有关风的节律的神话与有关人生短暂的神话形成对称，这进一步证实了上述三种编码之间的联系，出于分析现有神话的需要，我们应从天文编码入手（参见第十二章至第十四章）。

关于图 13 提及的双生问题以及构成一对双胞胎的两个名字，请参看前文 121 页和 227 页。在图表的两侧，捕风神话与掏鸟窝人神话相连，而偷小孩神话（以及作为前传的偷贝壳女人神话）与鹠鹏夫人神话相连（本书第 120 页、146 页和 275 页）。鹠鹏夫人神话与加利福尼亚和俄勒冈北部流传的掏鸟窝人神话的形式正好相反（参见《神话学：裸人》，第 93～102 页）。这些相反的现象并非遵循同一条轴线，否则有关查阿兹的神话就会与掏鸟窝人神话完全相同（因为是颠倒后再颠倒）。然而，图 13 重构的体系之所以站得住脚，是因为在形式颠倒的作用下，有关查阿兹的神话与掏鸟窝人神话颇为暗合，而这种颠倒与图表另一端显示的掏鸟窝人神话与斯纳那兹神话之间的颠倒不同。我们先就这一点展开。 272

在北美西北部流传的各种神话以完全相反的方式讲述了掏鸟窝人的出生。根据《神话学：裸人》开篇分析的加利福尼亚和俄勒冈周边的神话，婴儿被母亲放到火堆上，造物主把他救出来，不知该怎么处理，造物主把他放入自己的身体。这样一来，造物主就怀孕了，他必须把儿子生出来并抚养成人。在英属哥伦比亚的内陆地区，汤普森人讲述了一个完全不同的故事。搞鬼者郊狼想要一个儿

子，决定自己造一个。他尝试了很多种材料，最后找到一种合适的（比较《神话学：裸人》中第 25～26 页索引 M_{529}、329 页索引 M_{667a} 和 335 页索引 M_{670a}）。而舒斯瓦普人关于雾的起源的神话采用了两种方法，分别位于故事的不同阶段，这再次证明，该故事与其他神话出现了重叠（本书第 267 页）：雌棕熊首先用手工的方式制造了一个女儿，之后，她的孙子进入一个老头的身体。我可以说，老头因此不断怀孕、生产：他白天怀着主人公，晚上把他生出来。因此，舒斯瓦普人神话在同一个情节里包含了两种生成小孩的方式：一种是技术的，另一种是有机的，掏鸟窝人神话的不同版本选择了其中一种来解释主人公的出生。

273 无论在掏鸟窝人神话中，还是在与之相反的鹞鹰夫人神话中，人们都会发现我之前提到的“单元”：主人公饥寒交迫、濒临死亡、处境悲惨，或身体仅存一块碎片，动物或人形姐妹俩拾到碎片，帮助他恢复全身，并嫁给他为妻（参见《神话学：裸人》中索引 M_{530}、M_{531}、M_{538}、M_{546}、M_{550}）。奇尔科丹部族有关小孩被偷的神话同样包含这个单元（本书第 129 页），其中，布满煤灰的皮肤代替了汤普森人和舒斯瓦普人版本中造成大雾的皮肤（但布满煤灰的皮肤也不排除是雾的起源的可能，而且，这个故事除了该细节外，其他内容与舒斯瓦普人的神话完全吻合）。此外，在姐妹俩进行干预时，掏鸟窝人被困在大树或岩石顶端，而另一个主人公选择生活在水底，如果考虑到这一点，我们会发现其中包含一个微型结构（micro-structure），表明位于掏鸟窝人神话两侧的雾的起源的神话和捕风神话之间存在一种对称关系：



至少有一个掏鸟窝人的神话版本体现了上述微型结构，而且可以说为落实该结构提供了试验的机会。我继克罗伯之后也用加利福尼亚北部的尤洛克人的这个神话版本来说明撒利希语部族的信仰和神话（本书第 60、154 页）。尤洛克人的一个神话（《神话学：裸人》，第 134 页，索引 M_{557a}）讲述道：为了阻止掏鸟窝人从树上下来，他的父亲招来一阵狂风，刮断了所有大的树枝，掏鸟窝人脱离困境后，在大雾的掩护下逃之夭夭。此外，在逃离过程中，他成功获得了所有角贝，并成为贝壳唯一的主人。掏鸟窝人神话包含怀孕男子内容的所有版本都以揭示首饰的起源收尾（这里的首饰用豪猪的刺做成）。偷贝壳女人的神话和随后的小孩被偷的神话同样涉及首饰的起源，但是用角贝做的首饰。（参见《神话学：裸人》，第 134～139 页、178～180 页；与两类首饰相关的变化，参见《神话学：餐桌礼仪的起源》，第 22 页）。 274

我们因此发现了同一语义场中主题互换的现象。在这个语义场中，分别涉及水、火和风、雾的两大神话体系相互交错，在不同情况下，这两大体系相继承担容器和内容的角色。涉及风、雾的神话体系处于由掏鸟窝人神话和鹟鹠夫人神话构成的宏观体系（macro-système）中，我在之前分析掏鸟窝人神话时已详尽阐述了这一点。至于鹟鹠夫人神话，我只想指出，在神话的大多数版本中（《神话 275

学：裸人》，第 98 页，索引 M_{540}、M_{546}、M_{550}、M_{551}、M_{553})，成为姐姐乱伦对象的主人公的名字都叫猞猁，尽管多个神话版本都试图解释为什么人们无法让死者复生（《神话学：裸人》，第 115 页、119～121 页，索引 M_{554}、M_{555})，但在本书中还应提及汤普森人关于姐弟乱伦的神话，故事表明，死者不可能复生（本书第 218 页）。正是鹟鹛造成了这种状况，由此凸显出神话之间的关联。

然而，与此相反，讲述火和水的起源的大型神话（《神话学：生食和熟食》分析的内容）所构成的宏观体系以缩略版本的形式（我们或许可以这么说）体现于有关风和雾的神话中。我们还记得，郊狼的儿子或女婿的一大本领是跺脚就能让火从地下喷出，而且这不是灶火，而是为了让他冻僵的同伴取暖（参见前文第 39 页、42 页；《神话学：裸人》，第 322 页）；与郊狼的儿子形成对称，根之子（根据我们之前的分析，他的位置应该在猞猁那边）的本领是让水从地下涌出，为同伴解渴（本书第 149 页）。相对而言，上述两项功能是微不足道的，但被赋予这些功能的元素在其他故事中将承担更重要的角色。这就像哈哈镜一样，时而变大，时而变小，但被展现的形象完全相同。如何来解释呢？归根结底，作为具体天气现象的风和雾之间的关系对应着作为宇宙现象的火和水之间的关系。如同火可以是天火或灶火，雾将天地融为一体，或者处于两者之间，将它们分开。天上之水将火扑灭，无火不能炊，而地面之水则利于炊（有水即有鱼）。肆虐的狂风摧毁陆地上一切生命（就像鹟鹛夫人点燃的灭顶火灾），但约束之下的风能让灶火烧得更旺。汤普森人说，自郊狼把火从它最初的主人那里偷来之后，“世界上就有了火和烟，两者密不可分。烟总是火的标志，风能让火燃得更旺”[306]。

第十八章　重读蒙田

在发现新大陆之后的几十年里，似乎这一事件 277
并未对欧洲思想界产生冲击。吕西安·费夫尔（Lucien Febvre）和其他思想史学者都强调宇宙志学者对新大陆无动于衷，“在维斯皮斯（Vespuce）游记法文版出版 40 年后，他们在描述地球的书籍中，仍然根本不提新大陆，即南北美洲。我们很自然地认为，新大陆的发现会在全欧洲引起一场史无前例的思想和哲学革命”。他还写道：“这绝不是基督教不成为一种普世宗教的问题，而几十年间，因航海者的发现而突现在欧洲人面前的这些人和人民被排除在基督教的控制、恩惠，特别是它的救赎范围之外……该论据居然在拉伯雷（Rabelais）时代末曾被提出，我们曾期待着与哥伦布（Colomb）、科特斯

(Cortez)、卡布罗（Cabral)、麦哲伦（Magellan）同时代的人会加以利用。新大陆、‘世界第四部分’的发现对人们的触动有限，这是一个事实。这充分揭示了当时的思想状况。”[307]

278 而蒙田呢？生于1533年的他一直等到该世纪进入最后25年时才动手写《随笔》。经过一段时间思考之后，他对新大陆的事物和人民的态度更为复杂，而其他著名文章则没能体现出这一点。在他的作品中，新大陆确实无处不在。他至少在三章中正面谈到了新大陆：《话说食人部落》(Des cannibales)（上卷，第30章）①、《论马车》(Des coches)（下卷，第6章），还有非常重要的一个章节，即《雷蒙·塞邦赞》(Apologie de Raimond Sebond)（中卷，第12章）。除此之外，还有《论习惯及不要轻易改变一种根深蒂固的习俗》(De la coutume）等（上卷，第22章）②，虽然不是那么直接指向美洲。在上述每个章节中，蒙田讲述的内容都不一样，或者应该说他的思考都不在一个层面上。

在最晚出版的《论马车》中（下卷仅存1588年版本），蒙田对美洲的看法仅限于我们今天称之为高级文化（haute culture）的墨西哥和秘鲁。蒙田从历史学家的角度讨论并谴责了征服过程中最具悲剧性的事件，并认为，鉴于美洲的高级文化与欧洲文化的相似性，入侵者与土著民族之间应该进行富有成果的合作，而不是像入侵者所做的那样，一味屠杀、掠夺和破坏：“这对整个世界该是一种怎样的补救和改良啊！我们的先人们的模范行为会唤起那里的民族对美德的崇尚和效仿，会在他们和我们之间建立起兄弟般的关系

① 《蒙田随笔全集》，中文版，上卷，第31章，南京，译林出版社，1996。——译者注

② 同上书，第23章。——译者注

和理解！”[308]

面对《话说食人部落》中涉及的低级文化（basse culture），西方人良心上的自责有所不同。首先——希望历史的发展验证这一预言——因为这些非常原始的民族更好地躲过了征服者的恶行，后者在他们那里“没有找到要寻找的东西……尽管他们得到了其他好处，我的《话说食人部落》可作证”。当然，食人肉者也应受到谴责，但他们与那些从事破坏、屠杀，将“库斯科城和墨西哥城惊人的繁华”化为乌有的人不同，他们将完全被动地逐步走向衰落，“不知道了解此岸的腐败有朝一日将会使他们的安逸、幸福付出多大代价，也不知道这种交往将会导致他们的衰败”。墨西哥和秘鲁至少拥有处于萌芽状态的文明，而巴西的印第安人依然遵循自然法则……他们是如此“纯净”，以至于蒙田开始遗憾双方没有从希腊时代①就开始接触，与我们相比，希腊人可能更接近这些自然法则，虽然古人已经无法“想象会有如此纯洁和单纯的朴实，也未能想到人类社会可以凭着那么一点人工产物，那么一点人际联系就得以维持”[309]。正因为贴近自然规律的文化与充斥人工痕迹的欧洲文化不具可比性，蒙田给读者提供了一份图皮南巴人的民族志概要，资料翔实。对于那些令基督教徒深感震惊的民族风俗和信仰，蒙田不做任何判断，除非是为了表明，与作者所列举的欧洲人的某些做法相比，图皮人的那些做法其实并没有一开始感觉的那么令人反感，或许还更好些……

蒙田在论证的过程中，一再呼吁回归理性，应当让“事物恢复 280

① 同样，在《论马车》中，蒙田遗憾征服新世界没有在希腊和罗马时代发生：两个时代的武器装备类似；这样就能避免“野蛮、卑鄙的胜利”，最弱小民族就能免于灭绝，而是落到那些“以温良的手使蛮荒变得开化和文明……”[310]的人手中。

其真实和理性”（《论习惯及不要轻易改变一种根深蒂固的习俗》），“凭理性去判断”（《话说食人部落》）。人们确实可以“按照理性的准则，称某个民族为蛮夷”，只要人们不要忘记，最终“人人都把不合自己习惯的东西称为野蛮”；相反，蒙田写道：“我认为，大凡人能够想象出来的事，再古怪和疯狂，也能在生活中找到具体的例子，因此，也总能建立在推理的基础上。”（《论习惯及不要轻易改变一种根深蒂固的习俗》）[①]

求助于理性是一把双刃剑，社会哲学之后会发现自身因此受损。《蒙田随笔》中包含的模棱两可直至今日依然困扰、有时甚至阻碍人们的思考。当人们以理性为尺度来评判习俗时，任何社会都会是野性或野蛮的。但以同样的标准来衡量，没有社会应该是野性或野蛮的，因为把任何一个习俗纳入其背景，组织良好的话语总能找到依据。一种可能是走向启蒙哲学，即幻想最终建立一个以理性为基础的社会；另一种可能则是走向文化相对主义，认为不存在任何绝对的标准，从而使一种文化可能凭借它来评判另一种文化。蒙田在这两大陷阱之间游走，遵循实践而非思辨的理性观点：既然所有习俗都有价值，无论是正面的还是负面的，明智的做法就是遵循我们出生和生活于其中的社会的习俗。

281 《雷蒙·塞邦赞》中也渗透着这种道德观，尽管如此，相对其他章节，蒙田在这部分赋予民族志资料以最极端的用途。他并没有将各种习俗或信仰召至理性的法庭，将它们悉数合法化

① 我在写《忧郁的热带》第二十章时脑子里没有想到这句话，但我不想从中得出结论说蒙田是结构主义的先驱……

蒙田先写下了 raison（理性），其后把这个词划掉，用 discours（话语）来替代，即一连串推理。

或承认它们具有某种相对价值，而是利用这些资料直接对理性提出控告。



《雷蒙·塞邦赞》是书中最长的一章，占据了下卷近 1/3 的篇幅，下卷共 37 章①。有关民族志资料的讨论寥寥数页，但出现在一个战略性的时刻：在标志该章节最后 1/3 的庄严警示之后。为了挫败那些企图以思辨理性来验证宗教的人，蒙田决定使出"我的最后一着，作为最后的灵丹妙药使用。这是拼死的挣扎，把法宝都施展出来，为了使对手失去他的法宝"[311]，他向未知的读者解释，自己的意思是拒绝赋予理性任何权力。与同时代的人相比，蒙田采取了不同的方式。当时的人们倾向于服从当权者，而不是思考。早在"古代人思想自由活跃，在哲学和人文科学形成了许多不同见解的学派"的时代，人们能在多大程度上信任思考就是一个问题。即使在那个年代，思考也承认无法抵达第一动因和原则的层面，只能提出一个似真的解释。即使是远胜于我们的古人的哲学也无法提供某种备用立场(position de repli)。似真的概念包含着真实的概念，两者缺一不可："我们要么能够全面评论，要么完全不能评论。"如果我们对事物的知觉随着主体的不同状态或不同的主体而变化，我们怎么可能依赖自身的生理机能呢？没有一种知觉、理论、真理能够永远不被推翻。这一点在物理学、医学、天文学甚至是"被认为是科学中达到最大可靠性的"几何学领域都得到了证实。托勒密认为已经划定了我们的世界的界限："1 000 年前，宇宙志的科学人人都没有异议；

---

① 《雷蒙·塞邦赞》位于《蒙田随笔》中卷。——译者注

谁要是对它表示怀疑，会被认为是无事生非。”然而，“在我们这个世纪，一大片无边无际的土地，不是一座岛屿或一块单独的国土，而是跟我们已有的那么大的一片大陆，不久前才被发现”。

283 蒙田相继用哲学、心理学和自然科学来拒绝理性。但当他谈到最近一次科技革命时，即发现新大陆（此前某些定论因此被推翻）时，蒙田改变了尺度，同时将思考的对象翻转。对他而言，重要的不是外人眼中的发现新大陆这个事实，而是立足于新大陆所看到的特别的教训及其广泛影响。通过这些，我们看到的除了“这个西印度新大陆和我们这个旧大陆，相比之下过去和现在有那么多奇怪的相似相同之处……”之外，还会有什么别的呢？蒙田继续写道：“看到各地有许多骇人听闻的民间看法和野蛮的习俗信仰，相隔那么远的距离和那么多的年代，竟会不约而同，我不由大为惊讶，这一切无论从哪一点来说，都不像是符合我们天然的理性。人的思维真是伟大的奇迹创造者。”[312]

蒙田接着用较长的篇幅列举了欧洲大陆和新大陆在习俗和信仰方面的异同，他本人也认为列举的事物比较繁杂。蒙田同时强调差异性和相似性，将相同和矛盾置于同一层面，就像这些异域民族在习俗和信仰方面与我们完全相同或彻底相反同样能够说明问题一样，尽管如此，人们或许还会倾向于将此看作最早的人类学家所说的“文化共性”的清单。无论是相同还是相悖，习俗和信仰在世界各地都是主观意愿的产物。如果两个世界彼此不了解，即使双方在习俗和信仰方面存在相似性，借用的假设也不成立，尽管这可能是一个理性的解释。如果双方的习俗和信仰不同，甚至相互矛盾，这就表明它们缺乏一个自然的依据。

284 我们已经远离了《话说食人部落》和当时的社会构成模式。在那时，社会的“联系”（soudure）或许几乎与人无关，而是全部来

自自然法则①。在《雷蒙·塞邦赞》中，蒙田否认可能存在“固定、永久和不可更改的法则……这是人的本质条件确定的，深深铭刻在人心中”，将文化相对主义推到极致，“这样的法则有的说三项，有的说四项，有的说多，有的说少，这就表明这件事跟其他事一样令人生疑”，因为“这些中选的三项或四项法则没有一项不受到——还不止一个，而是好几个国家的——驳斥和否认”。[313]既然感觉同样具有欺骗性，那就必须承认，无论在自然还是在文化领域，“我们与存在没有任何联系”[314]。这可能是我们在所有哲学著作中所看到的最有力的论断，而且它位于从普卢塔克（Plutarquc）作品的亚米奥（Amyot）译本中摘引的一长段内容的开头。尤为突出的是，蒙田仅用寥寥数语就与参照的典范拉开了距离。亚米奥曾写道：“我们与真正的存在无关。”（因为存在只属于神明）蒙田稍作改动，似乎转移了问题所在。在他的论断中，问题从本体论转移至认知理论。更确切地说，宣称人性相对于存在是多么微不足道，这对于蒙田提出的论断，即“除非求助神明，否则我们在认知方面注定无能为力”，是一个额外但并非必不可少的论据。蒙田写道：“只有受自天上的东西才是唯一正直和具有说服力的东西；唯一带有真理标志的东西。”[315]然而，这是否算得上一个真正意义上的认知行为呢？

《雷蒙·塞邦赞》将怀疑主义推向哲学虚无主义，加以避免的唯一手段来自基督教信仰和神明的宽恕。蒙田依然以矛盾的方式提出以下结论：普卢塔克占据了整整两页的篇幅，塞尼卡（Sénèque） 285

① “假如我处在据说仍生活在大自然原始法则下的国度里，自由自在，无拘无束。”（《致读者》）但在中卷第8章第386页：“如果有什么真正的自然法则……（这点不是没有争议的）”

被排除在一边，作者自己仅限于用6行文字重新概述本章开始时提出的观点。人们因此可能会提出疑问：作者勉强重申的这个观点经过此前一番激烈的批评之后，是否已经力度大减？在批评的过程中，作者对启蒙哲学的普遍主义（universalisme）和其后出现的现象学的超验理想一概不予肯定，并否定了一切理性认知模式。

人们对蒙田是否是一个虔诚的教徒产生了疑问。他是一个真正的天主教徒吗？他是否是出于谨慎，或许也是为了服务于社会才表现出自己的宗教情感？以如此简单的词汇提出问题，或许表明人们对他的思想不够重视，西方哲学界常常无视该思想背后的激进意识，而远东地区对此却有更深的理解。不管怎样，蒙田的继承者，如笛卡儿和帕斯卡尔，都对该思想的大胆之处了解甚深，于是将寻找种种方式绕开该思想作为自己的主要使命。

286 蒙田是一个彻底的怀疑论者，如果仔细分析他在《蒙田随笔》，特别是在《雷蒙·塞邦赞》中如何一步步对知（savoir）提出精彩绝伦的质疑，我们对此更是确信不疑。对《蒙田随笔》各个版本所作的修正体现出作者的严谨和细致。近200页的《雷蒙·塞邦赞》是整部著作的缩影。“我们与存在没有任何联系。”这个掷地有声的论断是最好的总结，让人忍不住再次引用。一旦明确这一缺憾，我们甚至不知道这个自我否定的知是否构成一种知①。

但从另一个角度看，如果我们所有的思想和行为都必须依据这一激进的怀疑论，生存将不再可能。因为这样的怀疑论只可能导致自杀或最极端的苦行，即使它不触及下列经验性的观察：人能够找到生存所需的感觉上的满足，无须以其他方式来证实，就像生命本

① 在我看来，《论跛子》（下卷，第11章，第1 035页）最后所谓的放弃怀疑论（pyrrhonisme）与这个彻底醒悟的看法直接相关。

身就拥有某种感觉，扪心自问，其实根本就没有①。

所有哲学理论都承认矛盾的存在，但它们认为可以克服矛盾，达到必然，它们评判必然的标准有所不同。蒙田的哲学观为，任何必然的首要形式是矛盾，往下找不到任何东西。知识（connaissance）和行动永远都处于一种错误的境地：它们遭到两个相互排斥的参照系的强压和夹击，即使暂时表现出对一方的信任也会摧毁另一方的可信度。但我们应当驯服它们，使其在每个人身上共存，避免造成太多悲剧。生命短暂，稍许耐心即可。智者正是通过清醒地处理上述分裂获得了心智和道德的安康。 287

① 马塞尔·孔什（Marcel Conche）在他对蒙田的深入思考和所有作品中，坚决反对一切形而上的崇拜。他所从事的工作是伟大的，有益身心，我们对此表示赞赏，但同时也应看到，他并没有将这种努力发展到否定道德的哲学根基的地步，似乎至少这一点应当抓住。在孔什看来，在蒙田的作品中，道德意识方面的权力没有受到任何质疑，这些权力在理性中和理性的使用中得以行使。

关于这一点，我自己也引用了一些文字（本书第 280 页），但目的是为了强调，在《雷蒙·塞邦赞》中，蒙田显得更加激进，拒绝赋予理性任何权力，包括这方面的权力。此外，孔什先生认为应当弱化《雷蒙·塞邦赞》的影响，他写道："蒙田为了击败一个对手不惜一切代价，提出各种论据，他自己也不完全将这些论据归到自己头上。"（《蒙田及其哲学》，第 112 页）。

在我看来，蒙田更多的是在用一种修辞法。他出于论战的需要不得不采取某种极端立场，他以此为借口，目的在于提出自己的思想的实质。他的这种手法与他用"赞"这个词来代表实际上的某种毁灭的做法完全一致。

在蒙田的作品中，除用作规范的道德外，还有用作自身修行的道德：与所生活的社会保持和谐和与自身保持和谐都代表着一种智慧。但并不试图为这种行为寻求除上述情感满足之外的其他依据。甚至肉体的快感难道不是"双重的……在精神上不可忽视，又是不可忽视的精神乐趣"？（下卷，第 13 章，"论经验"，第 1 107 页）蒙田写道，在没有理性干预的情况下，单单从行动中感受到"淳朴的快乐"，"（我每做一件事都）得到身心各个部分的赞同，没有内部的分裂和骚乱"（下卷，第 2 章，"论后悔"，第 807 页、812 页）。

288 怀疑论将公开表明宗教信仰变成了一种个人喜好（convenance）。反过来，考虑到实际生活中的各种行为，如果尊重这一喜好（众多喜好中的一个），在众人看来，这似乎就意味着公开表明怀疑论立场也仅是脾性使然①。两者相互抵消，它们尽管互不兼容，但都不可避免，了解这一点，就能避免被任何一方所奴役，这并不太困难。困难的是，每天都必须同两者保持一致。

上述相对主义表现为某种退缩，表面上带有保守主义的色彩，但在深层次上具有颠覆性。这种模棱两可继续影响着我们的讨论。确实，蒙田仅建议读者在宗教、特别是在天主教中寻求庇护，抵御批评导致的风险。在批评的过程中，对美洲印第安人习俗的思考具有决定意义："这样我叨天之幸……在思想上没有引起混乱，依然对我们宗教的传统教义保持完整的信念。""因此，基督教徒更加谦逊、贤明、心存感激，接受由造物主来选择和决定自己的需要。"（作者引用版本与中译本依据版本似有差异，这句话在中译本中没有出现。——译者注）在《雷蒙·塞邦赞》最后，作者写道："只有上帝向他伸出特殊之手，他才会更上一层；只有他放弃自己的手段，借助纯属是神的手段提高和前进，他才会更上一层。"[316]

289 从字面上看，蒙田的回答与十六七世纪约瑟夫·德·阿科斯塔（P. Joseph de Acosta）和加布里埃尔·萨加尔（P. Gabriel Sagard）等探险家和传教士对发现美洲带来的疑问所作的解答相差不远：这一发现首先让我们对"这个所有人的上帝心怀感激，因为他让我们出生在一个基督教国度，父母都是天主教徒"[317]。在实践和思辨层

① "我不会冒昧地说我是否有权被相信，我在回答抱怨我的谏诤过分激烈的大人物时亦复如是……不错，我不仅有大量的性格特点，而且有足够的见解，如果我有儿子，我那些见解必然使他感到厌烦。"（下卷，第11章，"论跛子"，第1 033页）

面，正如蒙田所说，只有“我们的传统教义”能够平衡接触异域习俗时产生的排斥感，以及由此引发的哲学疑问所造成的影响。

然而，我们不要忘记，在16世纪，美洲的发现更多的是让人们证实而不是发现了习俗的多样性。这一发现可能会因此淹没在他们眼中更重要的发现中：从古代伟大学者研究中所了解的埃及、希腊和罗马时期的习俗。如此众多的新事物同时涌现，令学者和思想家头晕目眩。他们对异域文化的主要期望是，在当代人身上验证从古代著作中学到的东西：魔鬼的存在及其作为①、奇异种族（也被称为普林尼种族，即普林尼名单上所列的种族）以及奇特相遇的存在，即使只是类推，他们也毫不犹豫地将此看作圣经中的伊甸园、古希腊黄金时代、金苹果园、亚特兰蒂斯岛、青春泉、幸运岛（îles Fortunées）……

这些古老的传统、新近发现的人民只是证实了上述这一切。印 291
第安人的存在不足为奇，他们使一切重新变得正常：他们的出现并没有带来任何至今未知的东西。直到在当地生活的旅行家的第一批

① 根深蒂固的信念。19世纪，德斯梅特（P. de Smet）在观看帕瓦尼族（Pawnee）用人献祭和斯乌族（Sioux）精细的复仇之后，感慨道：“从如此多的暴行中，谁能看不出人类的敌人的无形的影响？”在英属哥伦比亚从事沿海撒利希语部族民族志研究的学者在1902年指出，当地的主教坚信，萨满教人从魔鬼那里获得力量：“与当地的萨满教人的长期接触以及通过对他们的魔力的观察，主教坚信，他们的魔力的来源是超自然的，他们如同安道（Endor）巫婆一样，接受大家所熟知的神灵的协助。”

为了公正，应当补充指出，印第安人对天主教神父抱有同样的看法，但更为谨慎。舒斯瓦普人指出：“虽然他们拥有很大的魔力，有时也做好事，但他们主要还是恶的化身。他们是郊狼的后代，尽管非常强大，但他们像郊狼一样做各种荒谬的事情，不停地撒谎。他们就是郊狼转世，只是改变了外形而已。”[318]两种相互冲突的文化并不质疑各自拥有的能力：各方并不对能力的超自然性提出疑问，一方对另一方能力的认识是其能够将这些能力纳入自身的体系之中。

游记出版，人们才开始提出问题。但很长时间以来，人们认为，野人（sauvage）（silvaticus，来自丛林）和异教徒（païen）（paganus，来自农村）之间只有细微的程度差别，从词源角度看确实如此。

事实上，拉斯·卡萨斯（Las Casas）仅满足于列举印第安人和古代社会的习俗的可比之处。阿科斯塔建议那些对印第安人习俗和礼仪感到惊讶的人阅读厄赛德·德·塞萨雷（Eusède de Césarée）、克莱芒·德·亚历山大（Clément d'Alexandrie）、泰奥多雷·德·西雷纳（Théodoret de Cyrène）、普林尼、德尼·德·阿里卡纳斯（Denys d'Halicarnasse）、普卢塔克的著作，从中可以发现与之相似甚至更糟糕的习俗和礼仪[319]。新大陆居民的习俗没有任何让人为之激动的地方，不是似曾相识，至少也是似曾了解。那个时代的人曾认定自己就是人类的全部，突然间，他们被迫面对自己只是一半的事实，自我封闭、畏惧和盲目的态度是他们的第一次反击。



292 在上一章的结尾，我提出了一个问题：俄勒冈和英属哥伦比亚的印第安人的神话的一大部分借用了法国—加拿大民间传说。然而，他们的神话结构稳固，似乎神话一开始就包含着空白和欠缺，等着接受外来的内容，并在外界的帮助下最终形成完整的结构。

我们是否可以将此看作南北美洲的印第安人，面对另一个世界的使者所做出的反应？这种反应与我之前描写的欧洲人的反应相差甚远，表现为某种简单的困惑。在第五章中，我曾强调指出，相距遥远、缺乏联系的部落很容易就都将白人纳入了自己的神话，而且涉及的内容几乎一致。我曾写道，这个现象很难理解，除非承认，在基于二分原则的思维体系中，白人处于一个间接的位置。二分原则要求在每个阶段都一分为二，因此，造物主既然创造了印第安

人，那也必然创造了非印第安人。

美洲一个地区的神话只有通过借用异域民间传说才能形成完整的结构，我们讨论的这个微不足道的现象似乎是新大陆所有人民的某种共同的思考模式（disposition d'esprit）的反映。在墨西哥和秘鲁被征服的过程中，我们观察到了这种模式以及因此造成的所有后果。

众所周知，阿兹特克人和印加人之所以无法有效抵御征服者的 293
入侵而最终灭亡，主要原因在于他们将征服者看成消失的神灵，宗教传统预示甚至希冀这些神灵的回归。当托尔特克人（13世纪迁至墨西哥地区的阿兹特克人继承了他们的文化）的文明始祖——羽蛇神被敌对神灵迫害，被迫离开他的子民时，他宣布，有一天，从海上，太阳升起的地方，和他相像的人会来到这里。在印第安人的想象中，他是一个高大、白皮肤、留着长胡须的人。因此，据史书记载，当印第安人看到基督教徒时，他们认为这就是羽蛇神的兄弟和儿子。玛雅人也有同样的预言："一部玛雅圣书写道：欢迎你们的客人，他们留着胡须，来自东方。"[320]

秘鲁也不例外。14世纪末15世纪初的印加帝国八世国王从维拉科嘉神（Viracocha）（他自己也叫这个名字）那里得知，留胡子的陌生人将消灭他的帝国和宗教。正史记载的印加帝国十一世国王，即最后一位国王万亚·卡帕克（Huayna Capac）再次获知这一预言。这也是20 000名手持武器的印加人面对160名西班牙人束手无策的原因之一。印加国王在维拉科嘉神显圣的第二天，命令根据神描绘的特征，建造一座雕像："一名身材高大的男子，留着一尺长的胡须，身穿拖地教士长袍，用一根链条牵着一只从未见过的、爪子像狮子的奇怪动物。"加喜乐叟（Garcilasso）说：当地的工匠"把握不住雕像的表情，因为他们从未见过这样的人"。而西班牙人

没有任何困难，他们一眼就认出是圣巴泰勒米（Saint Barthélemi），并得出结论，这个圣人应该曾在秘鲁布讲福音①。尽管如此，他们还是捣毁了塑像所在的庙宇，因为觉得财宝就藏在底下[321]。

294 包含这些预言的书籍成书于发现新大陆之后。因此，有可能是史学家或材料提供者为了使他们直接或间接经历的奇异事件显得更连贯而做的调整。但是，很难质疑人们在事情发生30多年后向萨哈冈（Sahagun）讲述的阿兹特克人对科特斯及其同伴的礼遇。莫提苏玛皇帝（Moctezuma）坚信羽蛇神回来了，派使臣满载着神灵的法器前往迎接：镶嵌绿松石的面具、耳环、饰有珍贵羽毛的礼仪盔甲、黄金和宝玉项链、华丽的假发，等等。他们为科特斯穿上这些神圣的服饰，极尽恭敬之能事[322]。

有人可能会觉得奇怪，为什么我们试图从墨西哥、秘鲁等高级文明所构建的更完善的故事中寻找北美西北部地区某些神话体现出的混合（syncrétisme）现象的最终原因？针对这个问题，我想指出，之前讨论的所有神话表征，包括墨西哥和秘鲁的神话，都属于美洲神话。即使将目光投向远方，我们的双脚还是坚定地立在这片土地上。早在第四章，我们就承认，只有参照收集到的巴西古图皮南巴人的神话，我们才能彻底理解撒利希语部族的神话的结构。如果涉及双胞胎这个整个神话体系的关键概念，我们还可以加上阿兹特克人的神话，因为在北美西北地区各部族，双胞胎等同于某种动物——熊或鲑鱼，而阿兹特克语“coatl”有两个意思：“蛇”和“孪生子”。羽蛇神（Quetzalcoatl）的名字的意思是“带羽毛的蛇”或“杰出的孪生子”，出现后面这个词义，原因可能是羽蛇神在天

① 正如他们认出阿兹特克人的羽蛇神和图南皮巴人的索梅神（Sumé）就是圣托马斯一样（本书第67页）。

体名册中代表金星，金星包含启明星和长庚星两个名称。

我们或许还可以在这两种词义之间构筑一种辩证关系。每个词义都包含两个词：蛇和鸟，孪生兄弟。两个词或者体现了最大限度的对立（上天和地底），或者体现了最小限度的差异（孪生兄弟）。Quetzalcoatl 的两个词义代表了差异的最高和最低限度。如同查阿兹-斯纳那兹（Ntsaâz-Snánaz）这对名字一样，Quetzalcoatl 这个词或许就是一个“孪生名字”。中美洲和墨西哥的很多神灵的名字都是如此。玛雅人的神的名字经常成双，阿兹特克人的神的名字则是单词重叠，如芦苇-芦苇（Deux-Roseau）、领主-领主（Deux-Seigneur）、女人—女人（Deux-Femme）等。羽蛇神和另一个神，科索洛特（Xolotl）之间似乎存在某种等同或至少是亲缘，也可能是孪生的关系，尽管如此，我们还是非常惊诧地发现，科索洛特经常会变成一根玉米穗或半根龙舌兰，预示着双胞胎的诞生。阿兹特克人的邻居米斯特克人（Mixtèque）的神话证实了上述阐释，其中两个神灵兄弟发挥了重要作用，一个能够变成鹰，另一个能够变成蛇，也就是 Quetzalcoatl 这个名字的两个含义[323]。神本身可能只是孪生子中的一个，注定要与另一个分开（如果可以这么说的话），美洲印第安人所有神话中的双胞胎都是如此，不同的渊源和性质使两者逐渐分离。 295

北美西北部与墨西哥地区都拥有创造太阳和月亮的神话。故事中，众神或祖先让两个人经受考验：库特耐族，猞猁的双胞胎儿子；奥加纳贡族，郊狼的两个儿子；或者是猞猁和郊狼二人等。无法担任太阳角色的就变成了月亮，或者相反……其中包括一个非常著名的墨西哥神话，萨哈冈讲述了这个故事的两个版本（还存在其他版本）。很久以前，既没有太阳也没有月亮，众神协商之后，决定选择他们当中勇于献身柴火、照亮大地的人来承担这个角色。有 296

一个神自告奋勇，但还缺一个，没有人站出来。于是人们指派个头最小、最不起眼的神担当这个角色，他浑身都是溃疡。在跳入火堆那一刻，第一个神退缩了，另一个没有犹豫，鼓励他的同伴跟上。众神不知道太阳和月亮会从哪里升起，到处寻找。最终，太阳从东方升起，随后是月亮。为了让他们的光芒有所不同，人们向最后跳入火堆的神的脸上扔了一只兔子。如果他更勇敢，他就会是太阳[324]。其他故事说，最初只有一半太阳，光线微弱。羽蛇神将自己的儿子扔进火堆，变成了太阳。另一个神，特拉洛克（Tlaloc）也把自己的儿子扔了进去，变成了月亮。

第十九章　美洲印第安人的二元思维

南北美洲神话肯定不是双胞胎在其中占据重要 299
位置的唯一神话体系。在全世界，类似的神话很多。古印度（Inde Védique）神话中存在数代都是双胞胎的情况；拜火教（religion de Zoroastre）教义的基础就是奥尔米兹德（Ohrmazd）和阿劣曼（Ahriman）之间的对立；马里多贡族（Dogon）也拥有大量神话，讲述格里奥尔（Griaule）和迪埃特椟（Dieterlen）这对双胞胎的故事，这些神话完全符合我们在非洲看到的有关双胞胎的信仰。

应当区分两种双胞胎形式。正如孕育过程的差异所预示的那样，性别不同的双胞胎注定会乱伦。他们一般都会生育小孩，其中既有男孩也有女孩。兄妹继续乱伦，结果生育了最早的人类。虽然我们

在美洲也能看到类似的神话框架，我还是将它放在一边，因为该框架回答了一个特别的问题：如何从单一，或更确切地说，从相当模棱两可的单一变为二元（性别二元以及夫妻结合造成的二元），并在此基础上构想多样性的产生？印度的黎俱吠陀（RigVeda）中的赞美诗（hymne）（X.10）是最早的例子，赞美诗由阎摩（Yama）和阎美（Yami），即双胞胎兄妹的对白组成，哥哥说偶数段落，妹妹说奇数段落。他俩的母亲是孪生女，太阳的妻子。她无法忍受太阳的灼热，但也无法逃离（与前文 200 页比较）。在太阳的努力下，她还将生下其他双胞胎，如阿须云（Asvin），他们成为双胞胎的祖先。阎美是否成功说服阎摩娶她为妻，故事没有明说，但在日本古代神话中，最早出现的是孪生女，她因为过于好动，第一个孩子流产了，她的后代中也有许多对双胞胎[①]。

300 另一种形式是同性双胞胎——都是男孩或女孩，这种形式对应的问题与第一种形式相反。二元性能否在其表征形式——单一性中逐步化解，还是具有不可逆转性，以至于二元之间的微小差距势必会增大？神话设计了一系列中间方案，位于上述两种极端方案之间。不可逆转的二元性体现为反命题的形式：双胞胎一个好、一个坏，或分别代表生命、死亡，上天、陆地或地下。在其他体系中，双胞胎之间的对立失去了绝对性，变为一种相对的不平等：聪慧或愚笨，敏捷或笨拙，强壮或羸弱等。

---

① 伊邪那岐（Izanagi）和伊邪那美（Izanami）分别围绕天柱（pilier céleste）向左转和向右转，在另一面重逢后相互结合。女人犯了错，没有让她的男同伴先说话，自己先说了。

在奇尔科丹族的一个神话中也出现了类似的情节："他们长途旅行，来到一座高山脚下。哥哥对妹妹说他们应当分开，从不同方向绕大山一圈。他们如果能重逢就可以结婚，否则就不行。"（Farrand 2：22）

美洲神话充分体现了方案的渐进性：从南加利福尼亚神话[325]的反命题形式，即好和坏的造物主到易洛魁族神话中善良和邪恶的双胞胎，中间的过渡是锥心人的一个神话。这个神话说：母亲无意中发现她的双胞胎儿子在私下争论，一个说："还是活着好"，另一个说："还是死了好"。一看到母亲，两个孩子就不说话了，从此，时不时就有人死去。总是在有人出生的时候，其他人就死去。如果母亲不现身，让两个孩子自己结束争论，一个孩子将获胜，结果就可能是不再有人出生，或不再有人死亡。另一个沿海撒利希语部族的神话处理双胞胎这个主题的方式非常形象：孪生兄弟背部相连，一个后退，另一个就必须前进，他们都携带弓箭，但总是射向相反的方向[326]。

在南美，两个同伴不论是否是双胞胎，体力或品质方面的禀赋 301
各不相同，经历同样的奇遇，相互合作。聪明或强壮的伙伴弥补同伴的愚笨或笨拙，在同伴因无能而死去时，他甚至能够使其复活：科拉霍族神话中的普德（Pud）和普德雷（Pudléré）、巴卡利族（Bakairi）神话中的凯利（Kéri）和卡梅（Kamé）、波罗罗族神话中的梅利（Méri）和阿利（Ari）、图库纳族（Tukuna）神话中的迪奥（Dyoi）和艾皮（Epi）、加勒比人（Carib）神话中的马库奈玛（Makunaima）和皮亚（Pia）等都是如此[327]。但美洲神话一般来说就到此为止了，似乎它们不想让双胞胎变得像卡斯托尔（Castor）和波鲁克斯（Pollux）那么协同一致。卡斯托尔和波鲁克斯因彼此间的兄弟情谊而著称，普卢塔克说："他们俩密不可分。"马塞尔·德蒂耶纳（Marcel Detienne）[328]强调他俩是"极为平等的一对"，尽管他们是同母异父，两个父亲分别是人和神。狄俄斯库里（Les Dioscures）废除了这种初始差异，从父亲那里继承的必死和永生各占一半。他们刚开始的处境与美洲印第安神话中的双胞胎相似，他们

的父母或至少是父亲不同（本书第 72 页）。然而在美洲，不平等一直保留下来，并逐渐扩展到所有领域：当地盛行的宇宙和社会观都源于这种不平等。

302 面对双胞胎问题，欧洲大陆倾向于选择极端的方案：双胞胎要么彻底对立，要么完全一致。新大陆则选择了中间方案，欧洲大陆对此不会一无所知。柏拉图所讲述的普罗米修斯（Prométhée）和厄庇米修斯（Epiméthée）的神话就可能来自巴西［普罗泰戈拉篇（Protagoras），第 321 页］！然而，在欧洲大陆的神话中，这种形式的“效益”（如果可以这么说的话）非常有限，它在新大陆的神话中却成为一种生殖细胞①。

303 杜梅齐尔曾多次强调，在印欧传统中，双胞胎之间即使不是毫无差异，至少也是相互平等的关系：在吠陀赞美诗中，阿须云或奈撒特耶（Nasatya）兄弟是一个整体，在《摩呵婆罗多》（Mahabharata）中，他们的双胞胎儿子那库拉（Nakula）和萨哈兑瓦（Sahadeva）是小人物，发挥的作用微不足道。杜梅齐尔指出，赞美诗的作者对于神学差异几乎置若罔闻，此后似乎一直维持着一种趋势，促使印欧神话思维消除双胞胎之间的差异，种种迹象表明，差

① 根据瓦兹纳（Cl. Voisenat）（l'Homme，XXVIII，1），希腊神话将双胞胎等同于肮脏和无度，因此是贬义的。但在他的文章中可以发现，这种贬义的内涵主要基于对“热”历史的一种解读：这是与神话政治相对应的行动。斯巴达（Sparte）的例子似乎能够说明问题。很清楚，正因为王权的双重性才形成了最初的神话——拉特里雅（Lathria）和阿纳桑德（Anaxandra）……是双胞胎，因此阿里托姆斯（Aristoemus）的儿子［普罗克莱斯（Proclès）和欧利斯典娜（Eurysthènes），分别代表斯巴达两个朝代］也是双胞胎，他们娶拉特里雅和阿纳桑德为妻。Pausanisas，III，1，7；III，xvi，6。特别是在斯巴达，肯定不是从神话发展出某种政治组织形式，在希腊［米歇尔（Michell），第 101～104 页］和世界其他地区可以发现很多例子。

异在最开始时更明显。罗玛勒斯（Romulus）和雷玛斯（Remus）的例子表明，孕育时期的影响依然存在，卡斯托尔和波鲁克斯拥有的不同才能（分别擅长马术和摔跤）或许也是这一影响的微弱体现，阿须云的两个儿子分别以智慧和相貌取胜则是这一影响在另一个层面上的体现[329]。

一个孪生子必死，得到自己的坟墓；另一个永生，成为一颗发光的天体，永驻天国[330]。面对这一情形，希腊神话拒绝这种差异，使两者地位平等；而美洲神话接受差异，不作任何改变。在整个欧洲，有关双胞胎的民间说法在两者的一致性上大做文章：除非在衣服或装扮方面加以区别，他们在外形上完全相同，拥有相同的品位、思想、性格，爱上同一个女子（连这个女子也会把兄弟俩搞混），同时生病、无法活下去等。从某种程度上说，小法黛特（La petite Fadette）是这些信仰的集中体现。

美洲印第安思维拒绝完全一致的双胞胎概念。在之前提及的一 304
个神话中（本书第 73 页），猞猁和郊狼作为一对双胞胎的父亲［就像宙斯和廷达瑞俄斯（Tyndare）是狄俄斯库里的父亲一样①］，最初或暂时具有一致性。还应指出，库特耐人、维池塔人（Wichita）、西雅人（Sia）尽管语言和文化各不相同，所在地区——蒙大拿和新墨西哥、俄克拉荷马和得克萨斯——相距遥远[331]，但他们在讲述该神话时使用的语汇完全一致。然而，在这些地区之间，我们也发现了许多类似的神话版本。猞猁对郊狼心怀怨恨，将敌人的嘴、耳朵和爪子变长。郊狼为了报复，将猞猁的嘴、耳朵和尾巴变大。正因

① 不要忘记在其他传统中，他们是宙斯一个人的儿子，或者他们的父亲具有神和人双重性质。

为如此，今天，分属犬科和猫科的这两种动物相似之处甚少①。或许他们曾经完全一样，或者在经历反方向变化的那一刻，他们的外形曾经一致：在这两种假设中，完全一致都是一种可废止的临时状态，不可能持续。

305 美洲印第安思维赋予对称以负面甚至凶险的含义。我在《神话学：裸人》中曾讨论幻日现象的灾难含义，神话将幻日与双胞胎故事联系起来。双胞胎常由一个人一劈为二形成，并会乱伦②。海达族说，当人们将超人斩首时，他的头和身体会重新结合，但如果将他从垂直方向一劈为二，并在中间放一个石磨，超人会将自己磨碎，变成粉末。这是摧毁超人的唯一办法[333]。

306 最后还应指出，在美洲，双胞胎中总有一个人承担搞鬼者的角色：双胞胎内部遵循不平衡的原则。在古希腊，狄俄斯库里内部关系和谐，不平衡的原则只可能存在于双胞胎之外。搞鬼者的角色由第三者来扮演，即欧瑞马斯（Eurymas）或欧瑞诺斯（Eurymnos），他被佩雷希德（Phérécydre）称为 diabolos（与搞鬼者意思相近）。我们对他了解甚少，只知道波鲁克斯一拳打死了他，因为他试图在两兄弟之间挑拨离间[334]。

① 英属哥伦比亚北部属于阿萨巴斯卡语系的一个小部族卡斯卡族（Kaska）的神话稍有不同：猞猁撞在冰墙上把鼻子撞扁了（Teit，8：455）。居住在大西洋和太平洋之间、苏比利湖（lac Supérieur）周围广阔地带（本书涉及的地区再往东）的奥吉布瓦族（Ojibwa）解释说，猞猁因为曾被烫伤，所以脸部丑陋、平坦并褶皱，他主动将睾丸收回体内，所以今天他的睾丸就像猫一样隐蔽（W. Jones：II，125，705；Radin：37；Speck：67，68）。猞猁以这种内敛的外表与郊狼的外露形成对比。

最后，关于猞猁的形态。在欧洲，猞猁目光敏锐；而在北美，奥吉布瓦族认为，自从猞猁试图将过于宽广的全景尽收眼底后，它就变成了斜视（W. Jones：II，131）。

② 一个中国神话的情节正相反。神话讲述一对乱伦的双胞胎死后复生，变成一个拥有双头、四手、四足的人[332]。

因此，在印欧大陆，双生是一个古老的概念，与美洲印第安人相近，但这个意义上的双生在印欧大陆逐渐被排除。正如杜梅齐尔所说，印欧大陆与印第安人不同的是，他们没有根据这个概念去"解释世界"[335]。对他们而言，最初的对立并不妨碍完美双胞胎理想的实现①。在美洲印第安人的头脑中，某种哲学观似乎是必不可少的，只有这样，宇宙或社会的任何组成部分才不会停留在最初状态，任何层面上的二元都具有不稳定性，总会产生另一组同样不稳定的二元。我们在本书中遵循的两条平行轴线都符合该哲学观，最终得出的主题是不可能有真正意义上的双胞胎。这两条轴线分别是印第安人和白人、雾和风。两条轴线交汇的证据是，有关雾的起源的神话（它是印第安神话的缩影）和有关风的节律的各个神话（本书第 268 页）（它浓缩了印第安人对欧洲民间故事的所有了解）的结构差异显著。



美洲这一地区的居民如此重视雾和风可能出于客观的原因。在 307
沿海地区，海峡、海湾、峡湾深入山区，气候温和，雨水充沛，雾是家常便饭。在内陆高原，由于沿海山脉阻挡了来自海洋的气流，雾相对少一些，那里是半沙漠性气候（汤普森河谷的年平均降水量为 25 厘米，而温哥华岛西岸地区的年平均降水量为 275 厘米），冬夏温差大。从内陆到沿海，年均大雾天数从 20 多天增至 45 天，3

① 希腊狄俄斯库里同时拥有一对堂兄，伊达（Idas）和林赛（Lyncée）作为替身和对手……在美洲，一个叫猞猁的人物带来了双胞胎。而在希腊，双胞胎的存在引来了一个名字与猞猁相仿的人物，这是比较神话研究发现的诸多巧合中的一个，经常从中不能得出任何结论，只能得到某种诗化的满足。

月和 10 月雾天最多[336]。雾还分为不同种类。气象学家将雾分为辐射、平流、寒冷、回暖等多种类型。猞猁制造了一场冬雾，使狩猎无法进行、饥荒横行（本书第 21 页）。根据其他神话，所有动物中唯有狗兄弟拥有结束严寒和饥荒的魔力，他们说："如果我们能够成功，黎明到来时，山顶将雾气缭绕，冰雪消融，大地回暖，雨水降落，鹿科动物将回到山谷，我们将获得充足的食物，没有人会挨饿，春天到了。"[337]从温暖到寒冷或从寒冷到温暖，季节的更替取决于神话的主角：猞猁和狗。正如我们之前所看到的，他们所对应的神话的结构也是相互关联和对立的（本书第十四章）。

308 普吉湾的特瓦纳人以有关风向的语汇来定义空间的方向，风在当地人思维中的重要性可见一斑。"作为引申义，这些语汇指方位基点，但很明显，它们首先与风有关。"[338]该地区的居民讲述许多有关风之间打仗的神话，特别是寒冷的东北风和炎热的西南风（参见《神话学：裸人》，索引 M_{754}、M_{756}、M_{780}、M_{783}、M_{785}）。位于弗拉特瑞角的印第安人是"出色的气象专家，他们预测风暴或晴天的准确程度可与晴雨表相媲美"。他们区别六种风：北风、南风、东风、东南风、西风、西北风[339]。在神话故事中，六种风是一家人。西风女士和东风男士有两个儿子：北风和南风（本书第 177 页）；或者雨水之风（西南风）娶了寒冷之风（北风）的女儿，北风杀死了自己的女婿。死者的儿子——风暴之风将复仇[340]。

309 位于哥伦比亚江入海口的一个切努克部族说，西南风来自西南方，即海洋。它每年 1 月、2 月登陆，带来风暴和雨水，在穿越沿岸山脉、大瀑布（Les Cascades）和落基山脉的过程中，湿度逐渐降低，最后变成一股炎热、干燥的风，刮过平原（Les Plaines），所经之处温度迅速上升。位于大瀑布和落基山脉之间的地带，升温现象非常明显。20 世纪初，有一名观察家以诗化的语言描述了过去被

称为俄勒冈地区（包括今天的俄勒冈州、华盛顿州、爱达荷州和蒙大拿州）气温升高的现象。我们今天使用的很多神话都来自这个地区："很难想象在大自然中存在比切努克人所描述的更为生动的景象。温度会降至接近零度（华氏），大地被尺把厚的白雪覆盖，笼罩在令人窒息的浓雾中。突然，如同遭遇一阵强劲吸力，大雾逐渐消散，露出白雪半掩的山顶。来自南方的热风如千军万马，轰鸣而至。白雪像海绵挤水般迅速消融，温度迅速升至 60 度，仅两小时后，此地气候已俨然如加利福尼亚南部那般。印第安人将此风拟人化不足为奇，我们也会这么做。"[341]

对于沿海渔民而言，南风令人恐惧。他们说道：动物和南风打 310
仗，将其制服。但它们没有杀死它，所以它只会接连吹几天，然后就停了[342]。在另一个神话中，在造物主的干预下，东北风兄弟和切努克兄弟之间的战争才平息。造物主安抚双方的同时让切努克兄弟占上风。"如今，面对天海（océans célestes）无休止的潮起潮落，呼啸的北风从加拿大北部刮至哥伦比亚湾，将沿途一扫而空，但它的统治只是昙花一现。短短几小时最多不超过几天后，南方天际出现一道蓝黑色，山脊上的白雪迅速消融，摆脱北风的时刻即将到来：第二天清晨，干热的南风轰鸣而至，北方悬崖的坚冰迅速融化，就像被滚烫的炉火烘烤一样。较量持续时间很短，南风稳操胜券。"[343]

热风和冷风之间的战争与另一个领域的战争息息相关，即陆地和天国的民众为获得火种而兵刃相见（参见《神话学：裸人》，第七部分，II）。温暖的西南风来自海洋，即下方，而寒冷的东北风则居住在天国[344]。舒斯瓦普人的一个神话故事清楚地体现了这种对应关系。从前，动物们受严寒（而不是缺乏火种）困扰。野兔和狐狸出发前往南部，那里居住着热风和热天的主人。它们来到他们家，

弄破装风的口袋后逃之夭夭，南方民众试图把它们抓回来，掀起一股滚烫的热浪，迅速扩展到全国，但它们跑得更快，“从此，热风一直吹到北方，使冰雪消融、土地干燥，寒冷再也无法独自掌控天气，严寒有所减弱，人类不再挨冻”[345]。

311 另一系列神话的结局无可逆转，即两个世界的沟通彻底断绝。与此不同，上述神话中，斗争的结果是双方达成妥协，没有一方是绝对的获胜方，冷风和热风交替出现。锥心人以鲜明的语言描述美好季节的来临：“我们看到，寒冷被他的兄弟杀死……”；但他们立即对这个说法加以限制和明确，“……每年春天”[346]。

不稳定的二元对立这个重要概念不仅存在于思维层面。北美［我在讨论温尼贝戈人（Winnebago）时突出了这一点[347]］和南美大型族群的社会组织模式同样是这个概念的体现。位于巴西中东部的热语部族及其相邻部族提供了例证。

新近出版的一部集体著作就二元对立问题提供了许多新的事实和透彻的分析。著者非常客气，将此书献给我和瑞弗斯（W. H. R. Rivers），这对我而言是莫大的荣幸。刘易斯（David Maybury Lewis）与本书的另一位主编阿尔马戈（Uri Almagor）在书中就热语部族的社会组织形式所阐述的观点在我看来非常中肯：“巴西中部的二元组织模式……构成将宇宙和社会融为一体的整体社会理论（comprehensive social theories）……这些理论不依赖任何建构，一旦有必要，它们能够产生新的制度安排（new institutional arrangements）。”[348]奇怪的是，上述观点的作者认为远离了我的观点，然而，这正是40多年来，我在二元组织模式和巴西中部的社会组织形式方面不断强调的观点。

312 早在《亲属关系的基本结构》一书中，我就驳斥了下列论断（人们认为这是我的观点）：可将二元社会简化为对半体系

(systèmes *à* moitiés)，而对半体系是维持婚姻交换平衡的一种手段："二元组织模式并非首先是一种建构……它首先是一种组织原则，具体实施方式可以多种多样，特别是在程度上可以有所区别。在某些情况下，该原则仅适用于体育比赛；在其他情况下，政治生活也适用该原则……宗教和仪式，乃至婚姻体系也可适用该原则。"(第95～96页；新版，第87页)我的结论是，本章中讨论的所有事实"都表明，二元组织模式并非一种特征明确、易于识别的建构，而是有助于解决诸多问题的一种方法"(第105页；新版，第95页)。

同样，刘易斯写道："从逻辑和社会学角度看，等级体系与持久稳固(thoroughgoing and persistent)[349]的二元组织模式无法兼容。"我完全同意他的观点，特别是我在一篇文章中曾提出了相互(réciprocité)和等级(hiérarchie)之间的关系问题［他在参考书目中没有列出我的这篇文章和克里斯朵夫·柯乐克(J. Christopher Crocker)在我之后写的相关文章[350]］。我在文中还指出，波罗罗族认为，将两半部分联系起来的是一个相互的权利和义务网络，它们处于一种动态、不稳定的状态①。我强调，南美的对半体系"与澳大利亚的对半体系不具可比性，因为在南美体系中，从来没有超过一对对半部分在联姻族属(classes matrimoniales)中发挥作用"。(第268页)在同一篇文章中，我写道："单方面分析二元组织模式

---

① 我因认为对立的二元性的本质是静态的而受到指责(Maybury Lewis, pp. 110－113)。但我依靠确凿无疑的证据证明了这一点(《结构人类学》(1)，第168页；《结构人类学》(2)，第91页)，正因如此，我能够得出下列结论：与前人的观点不同，对立的二元性本身并不是理解二元组织模式的合适模型。该组织模式的不稳定性要求我们运用其他原则。我1944年的论文指出，在我看来，类似波罗罗族的社会的不稳定性来自相互和等级之间的更替。

常会将相互原则看作该模式的原因和主要结果……然而不应忘记，对半体系所体现的不仅仅是相互机制，还可能是从属关系[1]。即使是从属关系也符合相互原则，因为从属也是相互的：在一个领域占据上风的一方在另一领域就让位于另一方。”我的结论是：“南美二元组织模式的特点是体系内包含许多组对立，它们之间有重叠，之所以存在这样的体系，原因可能是为了解决这些矛盾。”（第 268 页）

315 因此，“与形而上学理念相符”的南美大型族群的社会组织模式的基础似乎也是不同词汇之间的动态不稳定模型：存在、要素、社会群体等，人们倾向于将它们组合成对，因为一旦两两成对，一眼看去，它们显得均衡、平等，甚至有时完全相同。这就回到了我们在本书中讨论的主题上。

确实，在南美所谓“低级”文化中，这类社会组织模式似乎为热语部族所特有。斯格（Seeger）幽默地指出了这一点：“许多在南

---

① 然而，认为这些观点仅适用于巴西中部或许太天真了。1983 年，我在琉球群岛（Ryûkyû）的几个小岛做调查时，发现同样的不稳定性在两大部分之间来回游走，一部分代表东方、男人、尘世，另一部分代表西方、女人和圣域。在政治、社会领域，男性原则优先，而在宗教领域则是女性原则优先。在我到访的村子里，两部分作为对立双方参与的拔河仪式（lutte à la corde）让人有模棱两可的感觉。因为人们承认优势在代表东方的阵营，但又认为代表西方的阵营获胜有利于人类繁衍和田地丰收。（L. - S. 15：25 - 26；另参见吉田：第 65～66 页）

在琉球群岛最南端的小岛，欧汉德（C. Ouwehand）（p. 26，p. 34，p. 197）记录了类似的体系内在的矛盾。人们甚至放弃了拔河，因为无法就谁占上风达成一致，或许也因为东方阵营的象征是太阳，而西方阵营的象征是月亮，太阳的地位被认为高于月亮。

吉田（T. Yoshida）和杜夫·库柏（A. Duff-Cooper）在论文中指出（Cosmos，5，1989），无论在冲绳还是在巴厘岛，南/北、西/东、女/男、海/山、外/内等对立体系之间都存在着辩证关系，从圣域到尘世，从人间到阴间，每组对立被赋予的相对价值也会颠倒。如同在别处，这里的二元性也表现为相互和等级之间的更替。

美低洼地区工作的人类学家的第一个反应是，人们所描述的热语部族的二元性不适用于自身研究的族群，他会说：‘这不是图皮人。’一旦有人建议用一个整体框架来分析一组社会，另一个人类学家就会跳起来宣称：这在其他地方不存在（在巴西，其他地方包括图皮人、阿拉瓦人和加勒比人居住的地区）。”斯格继续写道：“或许吧，‘这不是图皮人’的论据完全成立。图皮人倾向于否认差异，整合相反的因素，而不是强调差异。在丛林图皮人那里，我们找不到复杂的社会结构，而且像热语部族一样，这些社会结构相互重叠。但当地的神灵（上百个）却不完全以二元模式来排列。”[351]

这一切都是事实。然而，尽管图皮人的社会结构和宗祠都未体现二元性，但他们的神话依然符合二元原则。我在第四章和第五章结尾部分（本书第 88～92 页）提到了这一点。从这个角度看，同样拥有双胞胎系列故事的阿拉瓦人（Arawak）和加勒比人与图皮人相差不大。正如我们在第五章看到的，我们可以通过变化（transformation）从图皮神话过渡到热语部族神话。刚被发现时，安第斯文明的社会组织形式与尚未消失的波罗罗人和热语部族的社会组织形式惊人地相似。[352]

与斯格的观点不同[353]，我并不认为，二元组织模式是一个源自 316
人类二元思维的普遍现象。我看到的，仅仅是生活在广阔但界限明确的地理区域的居民选择以一种持久不平衡的二元模式来解释世界，其中相继出现的各种状态相互重叠。这种二元模式时而体现在神话中，时而体现在社会组织形式中，时而同时体现在两者之中，表现出内在的和谐一致。

我认为，希腊罗马传统中的狄俄斯库里和美洲印第安神话中的双胞胎之间的反差是这种特殊形式的二元性的体现。刚出生时，两种情况下的双胞胎都不平等；之后，前一种传统下的双胞胎逐渐变

得相同，并一直保持下去；而后者则正好相反，在人间或神界生活的全过程，双胞胎之间原有的差距越来越大。从中我们是否可以得出如下结论：在双生问题上，热社会（société chaude）可以适应一种冷哲学（philosophie froide），而冷社会——或许因为他们就是如此——感到需要一种热哲学？我不会走得如此之远，而且神话在其他方面很可能会否定上述假设。神话体系所形成的网络内部联结如此密集，以至于很难从中分离出意义。在神话体系通过想象构造的整体领域中，网络内部的连接处时而磷光闪烁。人们对此感到惊奇，驻足观望，磷光熄灭，人们继续前行。有关双胞胎的神话为这类想象提供了空间。

317 狄俄斯库里拥有的众多神圣特性中包括一种名叫松香草（silphion）的植物[354]，古人赋予这种植物非凡的功效。人们从利比亚大量进口野生松香草（asafetida，阿魏），供食用和药用。松香草被认为是一种极其珍贵的植物。恺撒在占领罗马国库时，发现国库内藏有大量罐装松香草。至少从公元前 4 世纪起，在松香草生长的地区（这种植物无法人工种植），收割这种植物需遵循严格的规定。公元前 1 世纪末，因为地方长官忽视或牟利，这种植物被过度采摘，仅仅过了 50 多年就灭绝了[355]。公元 1 世纪时的罗马人只知道它的名字和名声[356]。

松香草不是欧洲自古以来了解和使用的药用前胡，但哈恩（L. Hahn）认为，它很可能是一种前胡（peucédanée）科植物[357]，至少是一种相邻属的伞形植物，分泌一种树脂状汁液。

将松香草与狄俄斯库里联系起来，该信仰或许只是暗示两个主人公曾路过出口松香草的昔兰尼城（Cyrène）（除非人们编造了这次到访，以便进一步加强该信仰）。人们对松香草的新用法的关注主要出于猎奇心理，人们不知道这个词过去具体指哪种植物，现在科

学用语中指一种美洲分泌胶质的菊科植物（常用名为松香草 Rosin-weed, Compas Plant[358]）。林奈（Linné）不了解这一点，由于对术语的狭隘使用①，重复了一种印第安人使用的相邻属的菊科植物，这种植物具有同样的特性，印第安人在举行仪式时用它来代替当地没有的一种前胡科植物（本书第 152 页）。这是非常有意思的重合，从中我们或许可以发现松香草的幽灵在四周游荡……

我们还记得，北美西北部的居民赋予某些前胡科植物（同样与药用前胡不同）以食用、魔力和宗教价值，在每年的第一条鲑鱼仪式上必须使用上文提及的某种伞形花序或菊科植物，而在当地人的思维中，双胞胎与鲑鱼相连。想到这些，我们不禁感到某种困惑。而且，夸扣特尔人认为，将前胡籽咀嚼后吐出能够驱逐海怪。汤普森人认为，这样能化解狂风和风暴，即拥有古人赋予狄俄斯库里的能力。在北美洲，烹调仪式上之所以使用树脂类植物，很可能是以此来暗示至关重要的火种（本书第 156 页）。古人将狄俄斯库里与火[359]，譬如大家熟知的流星现象联系起来。 319

这些事实之间显而易见的一致让人觉得，出于未知的原因，在欧洲和新大陆，人们都将某些伞形花序植物与双胞胎联系在一起。

---

① ……真正的松香草，林奈或许不能因为产于路易斯安那的伞形花序科的某个属植物和松香草一样，叶子稠密、从下往上舒展就将它命名为松香草（《自然科学词典》……由国王花园的多位专家编订，XLIX 卷，“silphium”词条，巴黎-斯特拉斯堡，Levrault，1827）。然而，在印第安人的头脑中，伞形科 Peucedanum-Lomatium 属和菊科与 silptium 相邻属之间难道不存在某种术语的模糊吗？（参见本书第 152 页）

位于密苏里地区讲苏族语的奥马哈人（Omaha）、彭加人（Ponca）对 Silphium lacinatum, L. 这种植物尊崇备至。他们避免在这种植物生长的地方安营扎寨，因为雷电会经常落在这些地方。但他们认为可以借助干根点燃后冒出的浓烟来驱赶雷电。在大湖地区的温尼贝戈人那里，串叶松香草是一种催吐药，用在净化仪式上（Gilmore: 80）。

或许这只是一种视错觉，但错觉有错觉的魅力，只要及时了断，不对错觉置若罔闻也是可以原谅的。

或许，在极罕见的情况下，结构分析这个强有力的工具能够穿透周围世界的屏障，在遥远的神话天空中辨别出一些奇异点（借用天体物理学的说法）？它们与之前神话比较所得出的表面相似性没有太多关联，就如用射电望远镜观测到的神秘物体与早期天文学家肉眼观察到的天体没有太多联系一样。

320 面对类似上面提到的事实，惯常的思维范畴动摇了。我们不知道自己在寻找什么。是共同的渊源吗？无法证实，因为相关的线索实在太少。或许是某种结构？不断地类推使得边缘如此虚渺，根本抓不住结构。除非通过变换比例尺，隐约看到精神世界（monde moral）的一角，在那里，如同物理学家提到无限大和无限小时所说的，空间、时间和结构相互交融。对于这个世界，我们应仅限于从远方构想它的存在，彻底放弃进入其中的计划。

1989—1990 年

注 释

[1] Boas 4：195—196.

[2] Phinney：465—488.

[3] Spinden 3：207；Haines：14.

[4] Boas 4：196—197.

[5] Jacobs 1：161.

[6] Haines：14.

[7] Phinney：483.

[8] Haines：14.

[9] Boas 28：16—17；Krause：178.

[10] Boas 20：206，230.

[11] L.-S. 8：356.

[12] L.-S. 5：299.

[13] Hill-Tout 10：556 (cf. l'Homme nu：337).

[14] Teit 10：337.

[15] Boas 21：569.

[16] Teit 6：176.

[17] Chamberlain：575.

[18] Teit 8：466—467；Mckennan：203—204.

[19] Cline：236；Jacobs 6：140；Teit 5：309；Farrand 1：114；Andrade：177—181；Marx：275.

[20] Jacobs 1：27—30；Adamson：193—195.

[21] Reichard 3：109—119.

[22] Adamson：188.

[23] Hill-Tout 7：534—535.

[24] Teit 6：177.

[25] Ray 2：138—142.

[26] Hoffman 2：28—29.

[27] Ray 1：177；Teit 6：291；Cline：167.

[28] Boas 4：10；Teit 10：344.

[29] Teit 1：643.

[30] Teit 11：282.

[31] Barnett 3：38；Swan 1：180.

[32] Elmendorf 1：252.

[33] Smith 2：127.

[34] Teit 6：267.

[35] Sproat：24.

[36] Haeberlin 1：414—416.

[37] Boas 9：119.

[38] Tourney-High 1：41；Barnett 3：63；Teit 6：225，227；Hill-Tout 6：79；Sapir 3：36 n. 55. 关于美洲的猞猁品种，参见 Bailey；Hall-Kelson：II，966—972.

[39] Teit 4：36—40；5：209—210；Hill-Tout 10：534—540.

[40] L.-S. 9：ch. XIV.

[41] Boas 4：11.

[42] Cf. L.-S. 8：322—323，338，381；Hill-Tout 10：581.

[43] Teit 4：53—55；2：296—297，352—356.

[44] Boas 13：9—10；Hill-Tout 6：228—242；Teit 1：684.

[45] Hill-Tout 10：534—540.

[46] L.-S. 8：329 sq.

[47] Ibid.：382，394—397，413—414.

[48] Boas 4：12；Teit 10：255.

[49] L.-S. 14：126—129.

[50] Boas 9：49，69，121，286.

[51] Teit 5：213—217.

[52] Ibid.：373.

[53] Teit 4：77—78.

[54] Ibid.：78—79.

[55] Hill-Tout 8：154—158.

[56] Boas 9：119，287.

[57] Reichard 3：165—170. 关于如何辨别鹇鹪，参见 Pearson：5，8；Bent：44；Brashers. 关于鸟鸫. L.-S. 8：438—440.

[58] L.-S. 11：149—154.

[59] "五千年保加利亚人类最早黄金"展览目录第 218、230、279、300 号，巴黎，国家博物馆联合会，1989。

[60] Kroeber 1：41.

[61] Kroeber 14：391 n. 7，392 et passim.

[62] Thevet；Métraux 1.

[63] Métraux 1：15.

[64] L.-S. 14：130.

[65] L.-S. 13：118.

[66] Avila：25.

[67] Métraux 1：235—239.

[68] Nimuendaju 1；Cadogan 4；Wagley-Galvão：137—140；Huxley：217—222.

[69] Teit 5：217，243.

[70] Métraux 3：55—56.

[71] Cardim：44—45.

[72] Cadogan 4：83；Ihering，art. “ Inambu chintau ”.

[73] Boas 9：165，296 et n. 4，cf. L.-S. 11：279—280.

[74] Métraux 2，6.

[75] Avila：23，29.

[76] Métraux 1：11，44.

[77] Ibid.：9，11.

[78] Wilbert-Simoneau：126—154.

[79] Da Matta：93—141；Carneiro da Cunha 1，2.

[80] L.-S. 4，5，6，7，8；9：212—229；11：ch. XII-XV；12：78—84，141—149，265—267.

[81] Teit 5：215.

[82] Nimuendaju 8：246.

[83] Teit 5：215，301.

[84] Hill-Tout 8：156.

[85] Golder：290—291；Swanton 2：80—81；Boas 2：306—307；7：158；9：158，161，187；Jacobs 1：123；Lowie 4：190—191；etc.

[86] L.-S. 11：ch. XII.

[87] Boas 9：89—127.

[88] Adamson：83；Gayton-Newman：48—50；L.-S. 11：283.

[89] Cadogan 4：70—71.

[90] Wagley-Galvão：70；L.-S. 10：277—284.

[91] Cadogan 4：74.

[92] Nimuendaju 8：317—322.

[93] Métraux 5：95.

[94] Turney-High 1：40.

[95] Teit 10：230；Barnett 3：106.

[96] Bouchard-Kennedy 1：44—53.

[97] Hall-Kelson：II，1027.

[98] Teit 1：513.

[99] Ibid.：748；Boas 13：12—13.

[100] Hall-Kelson：II，1027.

[101] Teit 5：258—260.

[102] Ibid.：262.

[103] Ibid.：263.

[104] Cline：240—241.

[105] Teit 11：358—359.

[106] Boas 4：40—43.

[107] Hill-Tout 3：191—197.

[108] Hill-Tout 7：539—541 (cf. L.-S. 10：108—109).

[109] Haeberlin 1：384—385，418—420.

[110] Boas 13：12—13.

[111] Teit 1：748.

[112] L.-S. q：ch. ix.

[113] Boas-Hunt 1：I，7—25.

[114] Swanton 2：58—60.

[115] Boas 4：42；Hill-Tout 3：196.

[116] L.-S. 5：93.

[117] Wagley-Galvão：70，102.

[118] Hill-Tout 9：368—369；Duff：21，43—44.

[119] Teit 1：656—657.

[120] Boas 4：40.

[121] Teit 5：262.

[122] Hill-Tout 3：194.

[123] Boas 4：41.

[124] Teit 1：579 n. 1.

[125] Hill-Tout 3：195—196.

[126] Merriam：433；Farrand 1：122；Boas 3：324.

[127] Boas 4：26—30；Teit 4：63—64.

[128] Boas 4：26—30.

[129] Teit 5：241.

[130] Ibid.：265—268.

[131] Hill-Tout 2：347—350.

[132] Ibid.：350.

[133] L.-S. 7：215—224；8：481—501；9：223，305；10：passim；11：154—160；13：passim；etc.

[134] Farrand 2：36—37.

[135] Cline：228（《神话学：裸人》，索引 M_{744a}）

[136] Teit 5：336.

[137] Hill-Tout 2：350.

[138] Hill-Tout 10：566—574；Teit 2：340；Boas 13：37，124.

[139] Teit 4：83；1：725；Boas 13：247.

[140] Teit 2：335（《神话学：裸人》，索引 M_{579a}）.

[141] Boas-Hunt 2：544—549.

[142] Teit 9：481；Turner，L. C. and T. Thomson，A. Z. York：122—123；Abrams：1，426—430；Turner：82；Bouchard-Kennedy 2：268.

[143] Spinden 3：203—204；Turney-High 1：31，34.

[144] Merriam，A. P.：115.

[145] Spinden 3：203—204；Turner-Bouchard-Kennedy：115，116.

[146] Boas 4：15；Teit 4：95；5：224，319；2：350—352；Hill-Tout 10：564；Reichard 3：57 sq.；Dawson：31；Teit 1：644—652.

[147] Teit 2：351—352；5：320，225—226；Reichard 3：57—63；Boas 9：119.

[148] Pline l'Ancien 1：XXV，ix.

[149] Hill-Tout 10：540.

[150] Teit 9：508.

[151] Boas 16：569，577，580.

[152] Boas 27：242—243；Boas-Hunt 2：175，608.

[153] Tourner-Bouchard-Kennedy：65，80.

[154] Teit 10：349.

[155] Ells 4：51.

[156] Dawson：20.

[157] Elmendorf 1：passim.

[158] Kroeber 1：66；14：292.

[159] Kroeber 14：454—456.

[160] Ibid.：388，402，221—222，231.

[161] Kroeber-Gifford：60.

[162] Spott-Kroeber：177.

[163] Relations des Jésuites：40.

[164] Jacobs 1：159—162；Hill-Tout 2：343；3：188；Adamson：211—213（参见《神话学：裸人》，索引 $M_{740-742}$）.

[165] Boas 2：87—88；Frachtenberg 3：14—19，28—29；1：91 sq.；2：214—216；4：65 sq.；Teit 2：306.

[166] Delaby：397；Krejnovič 1：68；2：197—205.

[167] Packard：327—329.

[168] Swanton 1：122.

[169] Gunther 5：166.

[170] Boas 20：206.

[171] Hill-Tout 7：841；Barnett 3：136.

[172] Boas 20：206；Boas-Hunt 2：631—635.

[173] Jones，C. F.：33，121，162—163.

[174] Boas 28：17；Krause：178.

[175] Jones，C. F.：162—163.

[176] MacCormick Collins：277—278.

[177] Barnett 1：179；2：passim.

[178] Barnett 1：179；Curtis：IX，82.

[179] Ballard 2：131（参见《神话学：裸人》，484—485）

[180] Stern B. J.：14—15.

[181] Cline：121；Teit 6：166，279，381.

[182] Eells 4：194—195.

[183] Barnett 2；3：136.

[184] Boas 20：203.

[185] Boas-Hunt 2：673—694.

[186] Ibid.：685—686.

[187] Ibid.：689—691.

[188] Boas-Hunt 1：322—349，375.

[189] Gunther 5：154—155.

[190] Teit 10：310—311.

[191] Teit 11：263.

[192] Boas 16：644.

[193] Teit 1：586—587.

[194] Elmendorf 1：420—422.

[195] Olson 2：101.

[196] Boas 20：237；16：613.

[197] Sproat：156—157；Boas 16：591—592；Drucker：passim.

[198] Stern B. J.：36.

[199] Boas 13：111.

[200] Cline：226；Ray 2：145；Hill-Tout 6：228.

[201] Adamson：112.

[202] Delaby：400.

[203] Krejnovič 1：71—73.

[204] Carlson：1，5.

[205] Borden 1；2.

[206] Swan 2：92.

[207] Elliot：166. 其他版本，Boas 2：732—733.

[208] Andrade：177—181；Farrand-Mayer：269—271.

[209] Gunther 2：120—121.

[210] Teit 2：310—311；4：55—56；Hill-Tout 3：204—205.

[211] Teit 2：310.

[212] Ibid.：311；4：56.

[213] Teit 1：652.

[214] Teit 2：309.

[215] Ballard 1：103.

[216] Teit 5：267.

[217] Boas 4：173—175，186—187.

[218] Hill-Tout 8：144—145.

[219] Teit 1：701—702 n. 1.

[220] Boas 9：127—141，298—299.

[221] Reichard 3：75.

[222] Sapir 5：131.

[223] Jacobs 1：139—142；Adamson：158—177；Hill-Tout 7：541—542. 这个神话的 16 个版本索引为 $M_{375a\text{-}p}$（《神话学：餐桌礼仪的起源》、《神话学：裸人》）。

[224] Jacobs 1：159—163.

[225] Boas 9：132—133.

[226] Adamson：248—249. Cf. Reichard 3：17.

[227] Boas 5：172 sq.；Adamson：378.

[228] Teit 5：91—92，229.

[229] Teit 4：53—55；Boas 4：43.

[230] Boas 13：15；Teit 4：110 n. 169.

[231] Elmendorf 1：367—369.

[232] Jacobs 1：125.

[233] Ibid.：33—39.

[234] Boas 7：9—19.

[235] Teit 4：54—55.

[236] Haeberlin 1：430—432.

[237] Teit 5：341；4：50，109.

[238] Boas 9：V.

[239] Uhlenbeck：68；Grinnell：258.

[240] Grinnell：167—168.

[241] Uhlenbeck：91.

[242] Wissler-Duvall：31—32；Josselin de Jong 2：7—9.

[243] Teit 5：277；10：296—297；11：259.

[244] Waterman 1：27—30.

[245] Teit 2：316.

[246] Boas 4：30，130；Teit 4：62—63；Haeberlin 1：418—420；Teit 5：354；Adamson：96—109；Hill-Tout 7：536—539；Farrand 1：127—128.

[247] Teit 10：303.

[248] Adamson：103—109.

[249] Boas 4：130.

[250] Teit 8：464；Petitot：311—316.

[251] Kroeber 11：168—169；Boas 8：165—167.

[252] Teit 4：62—63.

[253] Teit 2：316—317；Haeberlin 1：418—420.

[254] Teit 2：316—317.

[255] Teit 5：313—314.

[256] Jenness 2：139；Teit 4：113 n. 208；11：267，279，291.

[257] Boas 9：287.

[258] Barnett 3：22.

[259] Hill-Tout 5：336—338.

[260] Teit 2：340—341；5：287—288.

[261] Hill-Tout 10：566—574.

[262] Boas 13：37—40.

[263] Hill-Tout 10：570 n. 1.

[264] 索引 $M_{587a,b}$，《神话学：裸人》：185～186 页；Cf. Cline：212—214.

[265] Cline：214；Ray 2：133，135.

[266] Hill-Tout 2：364；10：574；Boas 4：48.

[267] Boas 13：92—94.

[268] Hill-Tout 7：534.

[269] Teit 4：113 n. 204.

[270] Sapir 1：141，261.

[271] Teit 2：298，353—354.

[272] Ibid.：354—356.

[273] Teit 4：51—52；5：230.

[274] Boas 13：19—20.

[275] Ibid.：241—242.

[276] Adamson：71，233，346，370；Teit 1：642；4：33.

[277] Haeberlin 1：392—393.

[278] Teit 1：702 n. 3；Boas 4：26 n. 3；Teit 5：393.

[279] Teit 4：87—88.

[280] Ibid.：118n. 283.

[281] Ibid.：118 n. 280；Boas 4：20.

[282] Boas 4：124；Reichard 3：146；Ray 2：163；Jacobs 1：147—148.

[283] Teit 1：702—707.

[284] Farrand 2：42—43.

[285] Suttles 3.

[286] Teit 5：393—394.

[287] Teit 1：753—755；12：307.

[288] Dumézil 1：42—44，128—130；3：136—138；5：219—221.

[289] Swan 1；Eells 4：passim；5；Gibbs 3；Jacobs 7.

[290] Barbeau 3；4.

[291] Teit 1：753；12：315—316.

[292] Teit 4：88；5：358—360；14：189—190. Cf. Boas 29；Hallowell.

[293] Barbeau 3：(1917)：21，61，82，86.

[294] Tozzer：71；L.-S. 6：380—381；8：440—441；Hugh-Jones：174—175，177，183，191.

[295] Delarue：Ⅰ，39—40，242—263；Fabre；Barbeau 3 (1917)：93—98；5：96—97.

[296] Sahagun：Ⅲ，Ⅴ，Ⅵ.

[297] Hamayon：615—616. Cf. Reichard 2.

[298] Lorrain：26.

[299] Ibid.：58.

[300] Reichard 3：4 n. 2.

[301] Kojiki：93—95，406—407；Antoni.

[302] Schulz-Chiara：111—119.

[303] Bouchard-Kennedy：47—57.

[304] Ibid.：47—56；Teit 1：691—696；cf. Teit 4：72；Farrand 2：19.

[305] Cline：228—229；

[306] Boas 4：2；9：299.

[307] Febvre：386，422—423；cf. Ryan：519—538.

[308] Montaigne：Ⅲ，910.

[309] Ibid.：Ⅰ，206.

[310] Ibid.：Ⅲ，910.

[311] Ibid.：Ⅱ，558.

[312] Ibid.：Ⅱ，573.

[313] Ibid.：Ⅱ，580.

[314] Ibid.：Ⅱ，601.

[315] Ibid.：Ⅱ，563.

[316] Ibid.：Ⅱ，569，579 n. 3，604.

[317] Sagard：Ⅰ，XLI.

[318] Smet：124；Hill-Tout 9：412；Teit 1：621—622.

[319] Las Casas：Ⅰ，17；Acosta：346.

[320] Chilam Balam：186.

[321] La Vega：Ⅴ，xxii，xxviii；Ⅸ，xv.

[322] Sahagun：XII，iii—vii.

[323] Garcia：327—328；Dahlgren de Jordan：294—298；Codice Chimalpopoca.

[324] Sahagun：Ⅶ，ii；cf. Popol Vuh：Ⅱ，ch. 14.

[325] Cf. L.-S. 13：185—186.

[326] Boas 4：125（索引 M_{755}《神话学：裸人》，p. 443 n. 2）；Adamson：83—87（索引 M_{716b}，ibid.）.

[327] Métraux 6.

[328] Detienne：87.

[329] Dumézil 2：Ⅰ，78 sq.，87—89.

[330] L.-S. 13：184—185.

[331] Boas 9：296；Stevenson：148—149；Dorsey 3：282—283.

[332] Mathieu：158—159.

[333] Swanton 9：376—378.

[334] Phérécyde：Ⅹ，S92；Plutarque 1：Ⅰ，267；2：160. Roscher，art. "Eurymos".

[335] Dumézil 6：188.

[336] Sproat：13；Elmendorf：21；Myers；Farley.

[337] Jacobs 1：30—33（cf.《神话学：裸人》：468）.

[338] Elmendorf：21—22.

[339] Swan 2：92.

[340] Ballard 1：55—63（索引 $M_{754a\text{-}g}$，《神话学：裸人》：443）.

[341] Lyman：237—238.

[342] Ballard 1：69.

[343] Lyman: 240. Cf. Kerr.

[344] Adamson: 75.

[345] Teit 1: 624—625.

[346] Boas 4: 124.

[347] L.-S. 3: ch. Ⅷ.

[348] Maybury Lewis-Almagor: 114—115.

[349] Ibid.: 113; cf. 10.

[350] L.-S. 1; 3: 155—170, 179; Crocker.

[351] Maybury Lewis-Almagor: 199—200.

[352] Ibid.: 255—273.

[353] Ibid.: 200.

[354] Pausanias: Ⅲ, xvi; Daremberg et Saglio: art. "Silphium"; Pauly-Wissowa: art. "Silphion"; Roscher: 1171.

[355] Andrews.

[356] Pline l'Ancien 2: XIX, ch. 3 et p. 111—114; XXⅡ, ch. 23 et p. 108.

[357] Grande Encyclopédie: art. "Silphium".

[358] Rydberg: 924; Abrams: Ⅳ, 105; Gleason: Ⅲ, 367—369.

[359] Dumézil 4: 265—266.

索　引

（所注页码为原书页码，即本书边码）

A

B

D

E

H

I

L

M

N

O

P

S

T

U

V

W

X

Y

Z

参考文献

为了方便比较，对于《神话学》中列举的文献，我尽可能保留原来的编号。

缩写：

AA	American Anthropologist	美国人类学家
ARBAE	Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.	华盛顿美国民族学中心年报
BAMNH	Bulletins of the American Museum of Natural History, New York	纽约美国自然历史博物馆报告
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.	华盛顿美国民族学中心年报
CUCA	Columbia University Contributions to Anthropology, New York	纽约哥伦比亚大学人类学文献

JAFL	Journal of American Folklore	美国民俗学报
JRAL	Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain an Ireland	爱尔兰大不列颠皇家人类研究所学报
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association	美国人类学会论文
MAFLS	Memoirs of the American Folk-Lore Society	美国民俗学会场论文
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History, New York	纽约美国自然历史博物馆论文
RBAAS	Reports of the British Association for the Advancement of Science	英国科学进步协会报告
UCPAAE	University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley	加州大学伯克利分校美国考古学、民族学作品
UWPA	University of Washington Publications in Anthropology, Seattle	西雅图华盛顿大学人类学作品
L.-S.	Claude Lévi-Strauss	克洛德·列维-斯特劳斯

ABRAMS, L.:

Illustrated Flora of the Pacific States, 4 vol., Stanford University Press, 2nd ed., 1950.

ACOSTA, J. P.:

Historia Naturaly Moral de las Indias [1590], Mexico, Fundo de Cultura Economica, 1940.

ADAMSON, Th.:

Folk-Tales of the Coast Salish (MAFLS XXVIII), 1934.

ANDRADE, M. J.:

Quileute Texts (CUCA XII), New York, 1931.

ANDREWS, A. C.:

"The Silphium of the Ancients: a Lesson in Crop Control", *Isis*, t. 33, 1941 : 232-236.

ANTONI, K. J.:

Der weisse Hase von Inaba. Vom Mythos zum Märchen (Münchener Ostasiatische Studien, Band 28), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982.

AVILA, F. de:

Dioses y Hombres de Huarochiri. Edicion bilingüe, Lima, Museo Nacional de Historia y Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

BAILEY, Th.-N.:

"The Elusive Bobcat." *Natural History*, October 1972.

BALLARD, A. C.:

(1) *Mythology of Southern Puget Sound* (UWPA, 3-2), 1929.

(2) *Some Tales of the Southern Puget Sound Salish* (UWPA, 2-3), 1927.

BARBEAU, C. M.:

(3) "Contes populaires canadiens", *JAFL*, 30, 1917; 32, 1919.

(5) "Contes populaires canadiens", *JAFL*, 53, 1940.

BARNETT, H. G.:

(1) *Culture Elements Distribution: VII, Oregon Coast* (Anthropological Records, 1), Berkeley, 1937-1939.

(2) *Culture Elements Distribution: IX, Gulf of Georgia Salisb*, id.

(3) *The Coast Salish of British Columbia* (Univ. of Oregon Monographs. Studies in Anthropology, 4), 1955.

BENT, A. C.:

Life Histories of North American Diving Birds, New York, Dover Publications [1919], 1963.

BOAS, F.:

(2) *Tsimshian Mythology* (31st ARBAE, 1909-1910), Washington, D. C., 1916.

(3) *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (Reports of the United States National Museum), Washington, D. C., 1895.

(4) ed.: *Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes* (MAFLS XI), 1917.

(5) "Zur Mythologie der Indianer von Washington und Oregon", *Globus*, 65, 1893.

(7) *Kathlamet Texts* (BBAE 26) Washington, D. C., 1901.

(8) *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* (BAMNH 15) New York, 1901-1907.

(9) *Kutenai Tales* (BBAE 59) Washington, D. C., 1918.

(13) *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas* (Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 23-27), Berlin, 1891-1895.

(16) "Second General Report on the Indians of British Columbia", *RBAAS*, 60, 1890.

(20) "Current Beliefs of the Kwakiutl Indians", *JAFL*, 45, 1932.

(27) *The Religion of the Kwakiutl Indians* (CUCA X), 1930.

(28) *Tsimshian Texts* (BBAE, 27), Washington, D. C., 1902.

(29) "Notes on Mexican Folklore", *JAFL*, 25, 1912.

BOAS, F. (and G. HUNT):

(1) *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5, 1902-1905; 14, 1906).

(2) *Ethnology of the Kwakiutl* (35th ARBAE, 2 vol.), Washington, D. C., 1921.

BORDEN, Ch. E.:

(1) *Origins and development of early Northwest Coast Culture to about*

3 000 B. C. (Archaeological Survey of Canada, Paper n° 45), Ottawa, National Museum of Man, 1975.

(2) "Peopling and Early Cultures of the Pacific Northwest", *Science*, vol. 203, n° 4384, 1979.

BOUCHARD, R. and D. I. D. KENNEDY:

(1) *Knowledge and usage of land mammals, birds, insects, reptiles and amphibians by the Squamish Indian People of British Columbia.* (mimeo.), Victoria, *British Columbia Indian Language Project*, 1976.

(2) eds: *Shuswap Stories*, Vancouver, CommCept Publishing Ltd, 1979.

(3) "Shuswap Indian Use of the Squilax Area", Appendix I in *Archaeological Excavation Sites [...] near Squilax, B. C.* (mimeo.). Areas Consulting Archaeologists Ltd., Coquitlam, B. C., March 1990.

BRASHER, R.:

Birds and Trees of North America, 4 vol., New York, Rowman and Littlefield, 1961.

CADOGAN, L.:

(4) *Ayvu Rapita. Textos miticos de los Mbya-Guarani del Guairá.* (Antropologia, 5; Boletim 227), Universidade de São Paulo, 1959.

CARDIM, F.:

Tratados da terra e gente do Brasil, n. ed. São Paulo, Bibliotheca pedagogica brasileira, 1939.

CARLSON, R. L. ed.:

Indian Art Traditions of the Northwest Coast, Burnaby, B. C., Archaeology Press, Simon Fraser University, 1983.

CARNEIRO DA CUNHA, M.:

(1) "Logique du mythe et del'action. Le mouvement messianique Canela de 1963", *l'Homme*, XIII, 1973/4: 5-37.

(2) *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade.* São Paulo, Edi-

tora da Universidade, 1986.

CHAMBERLAIN, A. F.:

"Report on the Kootenay Indians of South-Eastern British Columbia", *RBAAS*, 62, 1892.

CHILAM BALAM:

Libro de Chilam Balam de Chumayel [...] por Antonio Mediz Bolio. Mexico, Ediciones de la Universidad Nacional Autonoma, 1941.

CLINE, W. and al.:

The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington. (General Series in Anthropology, 6), Menasha, 1938.

CODICE CHIMALPOPOCA:

Anales de Cuauhtitlan y Leyendas de las Soles, trad. por P. F. Velasquez, Mexico, 1945.

CONCHE, M.:

Montaigne et la philosophie. Villers-sur-Mer, Editions de Mégare, 1987.

CROCKER, J. C.:

"Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo", *Man*, 4 (1), 1969.

CURTIS, E. S.:

The North American Indian, vol. 9, Norwood, Mass., 1903.

DAHLGREN DE JORDAN, B.:

La Mixteca. Su cultura e historia prehispanica, Mexico, Imprenta Universitaria, 1954.

DA MATTA, R.:

"Mito e autoridade doméstica: una tentativa de análise de un mito timbira em suas relações com a estructura social", *Revista do Instituto de Ciências socials*, IV, I. Rio de Janeiro, 1967: 93-141.

DAREMBERG, Ch. et E. SAGLIO:

Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, 9 vol., Paris, Hachette, 1877-1912.

DAWSON, G. M.:

"Notes on the Shuswap People of British Columbia", *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 9 (1891). Montréal, 1892.

DELABY, F.:

"A Propos d'un plat sibérien du Musée de l'Homme", *Objets et Mondes*, XV, 4, 1975.

DELARUE, P.:

Le Conte populaire français, Paris, Éditions Erasme, 1957.

DETIENNE, M.:

L'Écriture d'Orphée, Paris, Gallimard, 1989.

DICTIONNAIRE DES SCIENCES NATURELLES [...] *par plusieurs professeurs du jardin du roi*, 72 vol., Strasbourg-Paris, Levrault, 1816-1830.

DORSEY, G. A.:

(3) *The Mythology of the Wichita* (Carnegie Institution of Washington, Publ. n° 21), 1904.

DRUCKER, Ph.:

The Northern and Central Nootkan Tribes (BBAE 144), Washington, D.C., 1951.

DUFF, W.:

The Upper Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia (Anthropology in British Columbia, Provincial Museum, Victoria). Reprinted by Indian Education Resources Centre, Vancouver, Univ. of British Columbia, 1972.

DUMEZIL, G.:

(1) *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, 1942.

(2) *Mythe et épopée*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1968-1973.

(3) *Heur et malheur du guerrier*, Paris, P. U. F., 1969.

(4) *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.

(5) *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985.

(6) *Entretiens avec Didier Eribon* (Collection Folio/Essais), Paris, Gallimard, 1987.

EELLS, M.:

(4) *The Indians of Puget Sound. The Notebooks of Myron Eells. Edited by G. P. Castile.* Seattle-London, Univ. of Washington Press, 1985.

(5) "The Chinook Jargon", *AA*, VII, 3, 1894: 300-312.

EHRENREICH, P.:

Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt (Zeitschrift für Ethnologie XXXVII, Suppl.), 1905.

ELLIOT, W. C.:

"Lake Lilloet Tales", *JAFL*, 44, 1931: 166-181.

ELMENDORF, W. W.:

The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber (Research Studies, Monographic Supplement 2), Pullman, 1960.

FABRE, D.:

"Recherches sur Jean de l'Ours", *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale*, 21, n°s 131/132, 1968 et 22, n° 134, 1969.

FARLEY, A. L.:

Atlas of British Columbia, Vancouver, The Univ. of British Columbia Press, 1979.

FARRAND, L.:

(1) (Assisted by W. S. Kahnweiler) *Traditions of the Quinault Indians* (MAMNH, 4), New York, 1902.

(2) *Traditions of the Chilcotin Indians* (MAMNH, 4), New York, 1900.

FARRAND, L. and Th. MAYER:

"Quileute Tales", *JAFL*, 32, 1919.

FEBVRE, L.:

Le Problème de l'incroyance au 16ᵉ siècle. La religion de Rabelais, n. ed., Paris, Albin Michel [1942], 1988.

FRACHTENBERG, L.:

(1) *Coos Texts* (CUCA, I), New York-Leyden, 1913.

(2) "Shasta and Athapascan Myths from Oregon. Collected by Livingston Farrand", *JAFL*, 28, 1915.

(3) *Lower Umpqua Texts* (CUCA, IV), New York, 1914.

(4) *Alsea Texts and Myths* (BBAE 67), Washington, D.C., 1920.

GARCIA, G.:

Origen de los Indios del Nuevo Mundo y Indias Occidentales, etc. [Valencia, 1607], Madrid, 1729.

GAYTON, A. H. and S. S. NEWMAN:

Yokuts and Western Mono Myths (Anthropological Record, 5, 1), Berkeley, 1940.

GIBBS, G.:

Alphabetical Dictionary of the Chinook Language, New York, Cramoisy Press, 1863.

GILMORE, M. R.:

Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region [1919], Lincoln-London, Univ. of Nebraska Press, 1977.

GLEASON, M. A.:

Illustrated Flora of the Northeastern United States and adjacent Canada, 3 vol., The New York Botanical Garden, 2nd ed., 1958.

GODDARD, P. E.:

Life and Culture of the Hupa (UCPAAE, I), Berkeley, 1903.

GODFREY, W. E.:

Les Oiseaux du Canada (Musée national du Canada, Bull. 203, Série biologique, 73), Ottawa, 1967.

GOLDER, F. A.:

"Tlingit Myths", *JAFL*, 20, 1907.

GRANDE ENCYCLOPÉDIE (LA):

Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts [...] sous la direction de MM. Berthelot, etc., Paris, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, s. d. (1885-1903).

GRINNELL, G. B.:

(3) *Blackfoot Lodge Tales*, New York, Ch. Scribner's Sons, 1892.

GUNTHER, E.:

(2) *Klallam Folktales* (UWPA, 10, 1), 1945.

(5) *A Further Analysis of the First Salmon Ceremony* (UWPA, 2) 1928.

HAEBERLIN, H. K.:

(1) "Mythology of Puget Sound", *JAFL*, 37, 1924.

HAINES, F.:

The Nez Percés. Tribesmen of the Columbia Plateau, Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1955.

HALL, E. R. and K. R. KELSON:

The Mammals of North America, New York, Ronald Press Company, 2 vol., 1959.

HALLOWELL, A. I.:

" 'John the Bear' in the New World", *JAFL*, 65, 1952: 418.

HAMAYON, R.:

La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

HILL-TOUT, Ch.:

(2) "Ethnological Report on the Stseélis and Sk. aúlits tribes of the Halōkmēlem Division of the Salish of British Columbia", *JRAI*, 34, 1904.

(3) "Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia", *JRAI*, 35, 1905.

(5) "Report on the Ethnology of the Southeastern Tribes of Vancouver Island", *JRAI*, 37, 1907.

(6) *The Natives of British North America*, London, 1907.

(7) "Notes on the Sk. qômic of British Columbia", *RBAAS*, 70, 1900.

(8) "Report on the Ethnology of the Okanak. ēn of British Columbia", *JRAI*, 41, 1911.

(9) "Ethnological Studies of the Mainland Halkōm'ēlem, a Division of the Salish of British Columbia", *RBAAS*, 72, 1902.

(10) "Notes on the N'tlakápamuQ of British Columbia, a Branch of the Great Salish Stock of North America", *RBAAS*, 69, 1899.

HOFMAN, W. J.:

(2) "Selish Myths", *Bulletin of the Essex Institute*, 15 (1883), Salem, Mass. 1884.

HUGH JONES, St.:

The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia, Cambridge Univ. Press, 1979.

HUNN, E. S. (with James Selam and Family):

Nch'i-Wána "The Big River", Mid-Columbia Indians and Their Land, Seattle and London, University of Washington Press, 1990.

HUXLEY, F.:

Affable Savages, London, Rupert-Hart-Davis, 1956.

IHERING, R. von:

Diccionario dos Animaes do Brasil, São Paulo, 1940.

JACOBS, M.:

(1) *Northwest Sahaptin Texts* (CUCA, 19, 1-2), New York, 1934.

(4) *Kalapuya Texts* (UWPA, 11), 1945.

(6) *Coos Myths Texts* (UWPA, 8, 2), 1940.

(7) "Notes on the Structure of Chinook Jargon", *Language*, 8, 1932.

JENNESS, D.:

(2) "Myths of the Carrier Indians", *JAFL*, 47, 1934.

JONES, C. F.:

A Study of the Thlingets of Alaska, New York, 1914.

JONES, W.:

Ojibwa Texts (Publications of the American Ethnological Society, VII), 2 vol. Vol. II, New York, Steichert, 1919.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. de:

(2) *Blackfoot Texts* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde Niewe Reeks, Deel 14, 4), 1914.

KERR, A.:

"Chinook Winds Resemble Water Flowing over a Rock", *Science*, vol. 231, 1986: 1244-1245.

KOJIKI:

Translated with an Introduction and Notes by Donald L. Philippi, Univ. of Tokyo Press, 1968.

KRAUSE, A.:

The Tlingit Indians, transl, by E. Gunther. Seattle, Univ. of Washington Press, 1956.

KREJNOVIC, E. A.:

(1) "La Fête de l'ours chez les Ket", *l'Homme*, XI, 4, 1971.

(2) "La Fête de l'ours chez les Nivx", *l'Ethnographie*, n. s., 74-75, 2,

1977.

KROEBER, A. L.:

(1) *Handbook of the Indians of California* (BBAE, 78), Washington, D. C., 1925.

(14) *Yurok Myths*, Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1976.

KROEBER, A. L. and E. W. GIFFORD:

World Renewal. A Cult System of Native Northwest California (Anthropological Records, 13), Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1949.

LAS CASAS, B. de:

Historia general de las Indias [1552], Mexico City, 1951.

LÉVI-STRAUSS, C.:

(1) "Reciprocity and Hierarchy", *AA*, 46, 1944: 266-268.

(2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P. U. F., 1949; n. éd. Paris-La Haye, Mouton, 1967.

(3) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

(4) *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

(5) *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

(6) *Du Miel aux cendres*, Paris, Plon, 1967.

(7) *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.

(8) *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.

(9) *Anthropologie stucturale deux*, Paris, Plon, 1973.

(10) *La Voie des masques*, n. éd. Paris, Plon, 1979.

(11) *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

(12) *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

(13) *LaPotière jalouse*, Paris, Plon, 1985.

(14) "De la Fidélité au texte", *l'Homme*, XXVII (1), 1987: 117-140.

(15) "Hérodote en met de Chine", in *Poikilia*, Études offertes à. J.-P.

Vernant, Paris, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1987: 25-32.

LORRAIN, F.:

Réseaux sociaux et classifications sociales. Essai sur l'algèbre et la géométrie des structures sociales, Paris, Hermann, 1975.

LOWIE, R. H.:

(4) "Shoshonean Tales", *JAFL*, 37, 1924.

LYMAN, W. D.:

"Myths and Superstitions of the Oregon Indians", *Proceedings of the American Antiquarian Society*, XVI, 1904: 221-251.

MCCORMICK COLLINS, J.:

Valley of the Spirits. The Upper Skagit Indians of Western Washington, Seattle-London, Univ. of Washington Press, 1974.

MCKENNAN, R. A.:

The Upper Tanana Indians (Yale University Publications in Anthropology, 55), New Haven, 1959.

MARX, J.:

La Légende arthurienne et le Graal, Paris, P. U. F., 1952.

MATHIEU, R.:

Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne, Paris, Gallimard, 1989.

MAYBURY LEWIS, D. and U. ALMAGOR, eds.:

The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1989.

MERRIAM, C. Hart:

"Transmigration in California", *JAFL*, 22, 1909.

MÉTRAUX, A.:

(1) *La Religion des Tupinamba*, Paris, Ernest Leroux, 1928.

(2) "Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano", *Revista del Museo de La Plata*, 23, Buenos Aires, 1932.

(3) *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Göteborg, 1939.

(5) *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (MAFLS, XL), Philadelphia, 1946.

(6) "Twin Heroes in South American Mythology", *JAFL*, 59, 1946: 114-123.

MICHELL, H.:

Sparta, Cambridge Univ. Press, 1952.

MONTAIGNE, M. de:

Les Essais. Édition de Pierre Villey (1930). Collection Quadrige, 3 vol., Paris, P. U. F., 1988.

MORICE, A. G.:

"The Great Déné Race", *Anthropos*, 1-5, 1906-1910.

MYERS, J. N.:

"Fog", *Scientific American*, 219, n° 6, 1968: 74-82.

NIETZSCHE, F.:

L'Antéchrist. Suivi de *Ecce Homo*, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard (Folio/Essais), 1990.

NIMUENDAJU, C.:

(1) "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der ApapocúvaGuarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, 1914.

(8) *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41), Berkeley-Los Angeles, 1946.

OLSON, R. L.:

(2) *The Quinault Indians*, Seattle-London, Univ. of Washington Press, 1967.

OUWEHAND, C. :

Hateruma. Socio-religious aspects of a south-ryukyuan island culture, Leiden, E. J. Brill, 1985.

PACKARD. R. L. :

"Notes on the Mythology and Religion of the Nez Percé", *JAFL*, 4, 1891.

PAULY-WISSOWA:

Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1927. Zweite Reihe [R-Z]: 103-114.

PAUSANIAS:

Description of Greece. Translated with a commentary by J. G. Frazer, 6 vol., London, Macmillan [1897], 1913.

PEARSON, T. G. :

Birds of America, Garden City, N. Y., G. C. Publishing Co., 1936.

PETITOT, E. :

Traditions indiennes du Canada nord-ouest, Paris, Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886.

PHERECYDE:

"Pherecydis Fragmenta", in: *Fragmenta Historicum Graecorum*, ed. Theod. Muller, Vol. I. Paris, Didot, 1841.

PHINNEY, A. :

Nez Percé Texts (CUCA, 25), New York, 1934.

PLINE L'ANCIEN:

(1) *L'Histoire du monde* [...] mis en françois par Antoine du Pinet, etc., 3e éd., Lyon, Antoine Tardif, 2 vol., 1584.

(2) *Histoire naturelle*, L. XIX et XXII, trad. et comm. par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1964 et 1970.

PLUTARQUE:

(1) Les Œuvres Meslées, translatées [...] par J. Amyot 2 vol., Paris,

G. de la Nouë, 1584.

(2) *Plutarchi Scripta Moralia*, ed. F. Dübner, vol. II, Paris, Firmin Didot, 1890.

(3) *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, with an english translation by Frank Cole Babbitt, Cambridge, Mass. - London, Harvard Univ. Press-W. Heinemann Ltd, vol. V, 1962.

POPOL VUH:

The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya. English version by Delia Goetz and Sylvanus G. Morley from the translation of Adrián Recinos. Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1950.

RADIN, P.:

Some Myths and Tales of the Ojibwa of Southeastern Ontario (Canada Department of Mines. Geological Survey. Memoir 48, n° 2, Anthropological Series), Ottawa, Government Printing Bureau, 1914.

RAY, V. F.:

(1) *The Sanpoil and Nespelem* (Reprinted by Human Relations Area Files), New Haven, 1954.

(2) "Sanpoil Folk Tales", *JAFL*, 46, 1933.

REICHARD, G. A.:

(2) "Literary Types and the Dissemination of Myths", *JAFL*, 34, 1921.

(3) *An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), 1947.

RELATIONS DES JÉSUITES:

6 vol., Montréal, éditions du Jour, 1972.

ROHRLICH, F.:

"Facing Quantum Mechanical Reality", *Science*, vol. 221, n° 4617, 1983: 1251-1255.

ROSCHER, W. H.:

Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, 7 vol.,

Leipzig, Teubner, 1884-1924.

RYAN, M. T.:

"Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Comparative Studies in Society and History*, 23, 4, 1981: 519-538.

RYDBERG, P. A.:

Flora of the Rocky Mountains and adjacent Plains, New York, Hafner [1922], 1954.

SAGARD, G.:

Histoire du Canada [1636], 4 vol., Paris, Tross, 1865-1866.

SAHAGUN, B. de:

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, in 13 parts. Transl. by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M., The School of American Research and the University of Utah, 1950-1963.

SAPIR, E.:

(1) *Wishram Texts* (Publications of the American Ethnological Society, 2), Leyden, 1909.

(3) *Yana Texts* (UCPAAE, 9, 1), Berkeley, 1910.

(5) *Takelma Texts* (Univ. of Pennsylvania, The Museum Anthropological Publication, 2, 1), Philadelphia, 1909.

SCHULTZ, H. e V. CHIARA:

"Mais lendas Waura", *Journal de la Société des Américanistes*, LX, 1971: 105-136.

SMET, R. P. de:

Voyages dans les montagnes Rocheuses et séjour chez les tribus indiennes de l'Oregon, n. ed., Bruxelles, Devaux-Paris, Repos, 1873.

SMITH, M. W.:

(2) *The Puyallup Nisqually* (CUCA, 32), New York, 1940.

SPECK, F. G.:

Myths and Folk-lore of the Timiskaming Algonkin and Timagami Ojibwa (Canada Department of Mines. Geological Survey, Memoir 71, n° 9, Anthropological Series), Ottawa, Government Printing Bureau, 1915.

SPINDEN, H. J.:

(3) *The Nez Percé Indians* (MAAA, 2), 1908.

SPOTT, R. and A. L. KROEBER:

Yurok Narratives (UCPAAE, 35, 9), Berkeley, 1942.

SPROAT, G. M.:

Scenes and Studies of Savage Life, London, 1868.

STERN, B. J.:

The Lummi Indians of Western Washington (CUCA, 17), New York, 1934.

STEVENSON, M. C.:

The Sia (11th ARBAE), Washington, D. C., 1894.

SUTTLES, W.:

(3) "The Early Diffusion of the Potato among the Coast Salish", *Southwestern Journal of Anthropology*, 7, 3, 1951: 272-288.

SWAN, J. G.:

(1) *The Northwest Coast. On Three Years Residence in Washington Territory*, New York, 1857.

(2) *The Indians of Cape Flattery* [1868]. Fac-simile Reproduction, 1964.

SWANTON, J. R.:

(1) *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88), Washington, D. C., 1929.

(2) *Tlingit Myths and Texts* (BBAE, 39), Washington, D. C., 1909.

(9) *Haida Texts and Myths* (BBAE, 29), Washington, D. C., 1905.

TEIT, J. A.:

(1) *The Shuswap* (MAMNH, 4), Leiden-New York, 1909.

(2) "Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia", *JAFL*, 25, 1912.

(4) *Traditions of the Thompson Indians* (MAFLS, 6), 1898.

(5) *Mythology of the Thompson Indians* (MAMNH, 12), Leiden-New York, 1912.

(6) *The Salishan Tribes of the Western Plateaus* (45th ARBAE, 1927-1928), Washington, D. C. , 1930.

(8) "Kaska Tales", *JAFL*, 30, 1917.

(9) *Ethnobotany of the Thompson Indians of British Columbia*. Edited by E. V. Steedman (45th ARBAE, 1927—1928), Washington, D. C. , 1930.

(10) *The Thompson Indians of British Columbia* (MAMNH, 2), 1900.

(11) *The Lilloet Indians* (MAMNH, 4), 1906.

(12) "European Tales from the Upper Thompson Indians", *JAFL*, 29, 1916.

(14) "More Thompson Indian Tales", *JAFL*, 50, 1937.

THEVET, A. :

Cosmographie universelle, etc. , 2 vol. , Paris, L'Huilier, 1575.

THOMPSON, S. :

(2) "European Tales among the North American Indians", *Colorado College Collection* Ⅱ, Colorado Springs, 1919.

(3) *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1929.

TOZZER, A. M. :

A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones (Archaeological Institute of America. Report of the Fellow in American Archaeology, 1902-1905), New York, 1907.

TURNER, N. J. :

Food Plants of British Columbia Indians. Part II—Interior Peoples. British Columbia Provincial Museum, Handbook n° 36, Victoria, 1978.

TURNER, N. J. , R. BOUCHARD, J. van EIJK and I. D. KENNEDY:

Ethnobotany of the Okanagan-Colville Indians of British Columbia, and washington, British Columbia Provincial Museum, n° 21, Occasional Paper Series , Victoria, 1980.

TURNER, N. J. , R. BOUCHARD, D. I. D. KENNEDY:

Ethnobotany of the Okanagan-Colville Indians of British Columbia and Washington, British Columbia Provincial Museum, n° 21, Occasional Paper Series, Victoria, 1980.

TURNER, N. J. , L. C. THOMPSON, M. T. THOMPSON, A. Z. YORK:

Thompson Ethnobotany. Knowledge and Usage of Plants by the Thompson Indians of British Columbia, Royal British Columbia Museum, Memoir n° 3, Victoria, 1990.

TURNEY-HIGH, H. *H.* :

(1) "Ethnography of the Kutenai", *RBAAS*, 62, 1892.

UHLENBECK, C. C. :

Original Blackfoot Texts. A New Series of Black foot Texts (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 12, 1-13, 1), 1911-1912.

VEGA, G. DE LA:

Histoire des Yncas, rois du Pérou, etc. , 2 vol. , Amsterdam, J. F. Bernard, 1737.

VOISENAT, C. :

"La Rivalité, la séparation et la mort. Destinées gémellaires dans la mythologie grecque", *l'Homme*, XXVIII, 1, 1988: 88-104.

WAGLEY, Ch. and E. GALVÃO:

The Tenetehara Indians of Brazil (CUCA, 35), New York, 1949.

WATERMAN, T. T.:

"The Explanatory Elements in the Folk-Tales of the North American Indians", *JAFL*, 27, 1914.

WILBERT, J. ed. with K. SIMONEAU:

Folk Literature of the Gê Indians, 2 vol., Los Angeles, UCLA, Latin American Center Publications, 1978 and 1984.

WISSLER, C. and D. C. DUVALL:

Mythology of the Black foot Indians (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 2), New York, 1908.

YOSHIDA, T.:

"The feminine in Japanese folk-religion: polluted or divine?", in F. Ben Ari, B. Moeran and J. Valentine, eds., *Unwrapping Japan*, Manchester Univ. Press, 1990.

YOSHIDA, T. and A. DUFF-COOPER:

《A Comparison of Aspects of Two Polytheistic Forms of Life: Okinawa and Balinese Lombok》, *Cosmos*, 5, Edinburgh, 1989: 213-242.

插图目录

译后记

《猞猁的故事》是法国著名人类学家克洛德·列维-斯特劳斯晚年出版的一本著作，是作者关于美洲印第安人神话研究的作品之一。我们可以将这本书与《神话学》结合起来看，从而对作者在这个领域的研究有一个比较全面的了解。

这是一本引人入胜的好书。作者从分析美洲流传的猞猁的故事入手，逐步将美洲印第安人的相关神话纳入分析体系，从中凸显出印第安人思维中的二元结构，并进一步探寻二元结构的哲学和伦理渊源。跟随作者的思路，我们时不时会有山重水复疑无路，柳暗花明又一村的感觉。作者所采用的结构主义的分析方法也在本书中得到充分体现。

本书虽然不是一部鸿篇巨制，但翻译起来并不

轻松。书中所涉及的大量印第安人的部族名称、语言、习俗、器物，美洲各种植物、动物都是对译者知识面的严峻考验。我们查阅了各种资料，尽可能找到通用的译法。极少数拉丁文植物名称实在无处可寻的，我们保留了原文。此外，我们也深知，尽管竭力避免，疏漏和误译不可能完全杜绝，还请读者理解，也欢迎专家学者批评指正。

译　者

2005 年 10 月